This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Ezra Abbot

CHRISTOLOGIE

OU

ESSAI SUR LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST

EN VUE DE LA CONCILIATION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE L'ROUARD.

CHRISTOLOGIE

OU

ESSAI SUR LA PERSONNE ET L'ŒUVRE

DE JÉSUS-CHRIST

EN VUE DE LA CONCILIATION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES

PAR

ATHANASE COQUEREL

UN DES PASTEURS DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE DE PARIS

TOME SECOND

PARIS

JOËL CHERBULIEZ, ÉDITEUR

10, RUE DE LA MONNAIE

A GENÈVE, MÊME MAISON

1858

BT
201
.C67
1858
v. 2

CHRISTOLOGIE

OU

ESSAI

SUR LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST

EN VUE DE LA CONCILIATION DES ÉGLISES CHRÉTIENNES.

LIVRE DEUXIÈME

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE DE LA CHRISTOLOGIE

CHAPITRE XIV.

LES TROIS SYSTÈMES CHRISTOLOGIQUES.

Nous avons démontré que la christologie n'est nullement systématisée dans l'Évangile ; saint Paul la présente dans des digressions ; l'Épître aux Hébreux, dans des parallèles ; les synoptiques, dans les faits ; Saint Jacques et saint Pierre, en quelques traits épars ; l'Apocalypse, en des emblèmes, et saint Jean, en des assertions qu'appuient un grand nombre de discours du Seigneur.

Dès les commencements de l'Église, l'esprit de

secte et l'esprit de système, qui s'allient trop facilement, hélas ! et par l'amour de la domination et par l'orgueil de l'esprit humain, s'empressèrent de donner à la christologie évangélique la forme de théories subtiles, ingénieuses, profondes, et déduites avec une logique rigoureuse, ou qui du moins paraissait telle. En un mot, la christologie est une religion dans l'Évangile ; les hommes en ont fait une métaphysique.

Le problème descendait ainsi sur le terrain de la philosophie, ou, pour parler plus exactement, de cette partie de la philosophie qui se nomme l'ontologie. Ce mot nouveau, inconnu aux philosophes de l'antiquité ainsi qu'aux penseurs du moyen âge et que les écoles modernes ont adopté, désigne la science de l'être, de l'être quel qu'il soit, considéré dans ce qui le constitue. C'est un être que Dieu, et l'homme est un être, et Christ est un être. Nécessairement, dès qu'il s'est agi de systématiser la connaissance de Jésus-Christ, la notion de Dieu et de l'homme étaient impliquées dans le problème. L'idée que l'on se faisait du Sauveur dépendait sous bien des rapports de celle que l'on se faisait et de l'homme et de Dieu. On interprétait bien ou mal l'Évangile ; on argumentait vrai ou faux ; mais

l'exégèse et la dialectique ne pouvaient sortir de ce cercle, et pour adopter un système de théologie sur l'œuvre et la personne du Sauveur, il a fallu s'en faire un sur l'être humain et sur l'être infini.

Les trois théories christologiques qui se sont produites depuis la fondation du Christianisme jusqu'à nos jours ont, en effet, embrassé dans leurs solutions diverses ces trois aspects du problème.

Ces trois théories peuvent se résumer en quelques mots :

La doctrine trinitaire ou nicéenne ; selon ce système, Jésus-Christ est identique à l'Être infini ; il est Dieu dans le sens absolu ;

La doctrine arienne ou unitaire ; selon ce système, Jésus-Christ est un être intermédiaire entre Dieu et l'humanité, qui s'est uni à l'humanité ;

La doctrine socinienne ou humanitaire ; selon ce système, Jésus-Christ est un simple homme.

Au fond, il n'y a pas d'autre choix ; ces alternatives, fondées sur la nature même du problème, sont les seules qui se posent à la raison et à la conscience religieuse. On prouverait aisément, en examinant de siècle en siècle l'histoire des dogmes chrétiens, que sous des noms divers et avec des variétés infinies de détail, toutes les opinions, celles

qui se sont décorées du nom d'orthodoxes, celles que l'on a voulu stigmatiser du nom d'hérétiques, ont eu pour base l'une de ces trois appréciations et ont combattu les deux autres.

Néanmoins, les nuances de ces trois doctrines ne sont pas si tranchées qu'on le croit communément. On les a vues se rapprocher et se toucher de si près que les différences devenaient imperceptibles. Les concessions de l'arianisme sur la divinité du Christ ont forcé souvent le nicéanisme à reculer jusqu'à l'erreur des *patripassiens*, anciens hérétiques qui enseignaient que le Père lui-même avait souffert sur la croix ; l'arianisme, en effet, a exalté le Christ en des termes si forts, qu'à très-peu près il ne restait aux trinitaires rien à dire, et le socinianisme à son tour parle du Christ dans un langage si élevé qu'il semble accepter les croyances d'Arius et de ses disciples. Il reste vrai, au milieu de cette confusion apparente, dont les pages qui suivent offriront la preuve, que les trois notions d'une divinité absolue, d'une existence intermédiaire ou d'une simple humanité, dominent toutes les opinions.

Cette extrême variété de nuances difficiles à saisir, cette diversité de formules plus ou moins sub-

tiles fournit déjà une très-forte présomption que la paix de la chrétienté et la conciliation de ses Églises n'en peut sortir. Notre but est de faire cette expérimentation en détail et de mettre ainsi le lecteur en état de juger par lui-même, si, de ces trois systèmes fondamentaux, il s'en trouve un dont la vérité intrinsèque et l'accord avec la révélation soient assez évidents pour devenir le moyen d'une conciliation entre les communions chrétiennes. La voie la plus sûre d'atteindre ce but est, avant tout, de rappeler les principes d'une saine philosophie relativement à l'homme et à Dieu.

CHAPITRE XV.

DE LA NATURE DE DIEU.

L'esprit humain possède la certitude de l'existence de Dieu, sans se la prouver.

Ce sera l'éternel honneur de cette philosophie moderne, dont le génie de Kant a été la principale source, d'avoir démontré que l'existence de Dieu ne se démontre point, que les raisonnements pour et contre se balancent, qu'ainsi ce fait n'est point matière légitime d'argumentation, et que lorsque la raison se fourvoie dans cette tentative, il y a peine perdue et autant de ténèbres accumulées que de clartés; ce qui n'est pas la lumière.

S'il est vrai que selon la pensée du premier géomètre de notre siècle, la probabilité que les phénomènes de l'astronomie ne sont point l'effet du

hasard est comme deux cent mille milliards est à un, la preuve en faveur d'une cause première semble bonne; mais qu'importe la valeur d'une preuve, si l'on n'en a pas besoin?

Sur quelle base repose donc la certitude de l'existence de Dieu? Sur la nature même de l'esprit humain.

L'homme est naturellement religieux; il est naturellement en relation avec Dieu; il aspire vers Dieu, et il est contradictoire qu'il soit en relation avec un néant et qu'il aspire vers un être qui n'existe pas[1]. Puisque nous nous élevons vers Dieu, c'est assez : il est.

L'homme croit en Dieu, comme le cerf altéré (pour emprunter l'image du Psalmiste) croit à l'eau limpide vers laquelle sa course s'élance (Ps. XLII, 1).

[1] Pascal dit : « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » (Éd. de Faugère I, 172.)

Dans l'homme bien constitué, un seul soupir de l'âme qui se manifeste de temps en temps vers le meilleur, le futur et le parfait est une démonstration plus que géométrique de la Divinité. (Hemsterhuis. Aristée ou de la Divinité. Tom. II, p. 87).

« Pour refuser au sentiment religieux une base réelle, il faudrait supposer dans notre nature une inconséquence d'autant plus étrange qu'elle serait la seule de son espèce (Benj. Constant. De la Religion. Liv. 1, chap. 1.)

Intellectuellement, Dieu, pour l'esprit humain, est l'Être infini; moralement, l'Être parfait; ce qui n'offre que deux aspects de la même idée.

La notion de l'infini est dans notre esprit, qui ne peut s'en passer ni s'en défaire.

L'homme se dit avec la plus tranquille certitude : Je suis, je pense, je veux, et il ne conçoit sa pensée, sa volonté, son activité, que sous condition du temps et de l'espace.

Le temps est sa pensée successive; l'espace, sa pensée déployée.

Voilà pourquoi rien n'est réellement à lui, si ce n'est l'instant où il pense, le point où il agit.

Son existence est limitée, limitée par ces bornes infranchissables; quel homme peut penser en deux instants à la fois, agir à la fois en deux endroits? son existence est donc finie, et il est aussi certain qu'elle a des limites, qu'il est certain de sa réalité.

Sa pensée présente, sa volonté actuelle ne dure qu'un seul instant, n'occupe qu'un seul point; c'est bien là une existence circonscrite, dont il ne peut sortir. Mais sa pensée conçue en ce moment, sa volonté manifestée en ce point, ne sont pas uniques; elles sont les anneaux distincts, et non

isolés, d'une chaîne ; sa pensée, sa volonté, à mesure qu'elles naissent en lui, se rattachent, il le sent, il le sait, à des notions, à des déterminations précédentes, et ouvrent la voie à d'autres qui surgissent, qui s'y mêlent ou qui les remplacent. Pour l'homme, c'est là vivre, et de là les idées inévitables du passé et du futur ; de là les facultés de la mémoire et de la prévision. Le temps n'est donc que la succession ininterrompue de nos pensées [1]. Et combien y a-t-il de ces pensées qui se succèdent ? Évidemment, elles n'ont point de nombre ; c'est l'infini. La notion de l'infini en durée est donc naturelle et nécessaire a l'esprit humain.

L'Être infini, Dieu, est l'Être qui résume, qui possède, qui perçoit toutes les pensées.

Le même raisonnement peut se faire relativement à l'espace.

[1] La Harpe raconte dans sa Correspondance littéraire (I. 400) que d'Alembert, à qui on demandait une explication du mot infini dans tous les sens, donna une réponse *par écrit*, dans laquelle on lit, au milieu de définitions assez étranges, ces deux lignes : « Au reste, le temps pourrait bien n'être rien de réel que la succession de nos idées. » Nous avons vainement cherché dans les œuvres de d'Alembert le fragment cité par La Harpe ; mais il n'en est pas moins curieux de retrouver en plein dix-huitième siècle ce principe que Kant le premier a mis dans tout son jour.

L'homme, avons-nous dit, est aussi incapable d'agir simultanément en deux endroits que de penser simultanément en deux moments. Son activité comble pour ainsi dire tout le point où elle pose, comme la plante de son pied couvre, quand il marche, tout le sol qu'elle presse. Mais la variété de ses actes lui démontre qu'il y a plusieurs points dans l'étendue. Combien ? Une infinité. L'infini en étendue est aussi évident que l'infini en durée.

Dieu est l'Être à qui appartient l'activité immense et la pensée éternelle[1].

Par une autre voie encore, qui peut-être n'a pas été assez suivie, l'esprit humain peut faire surgir de ses propres profondeurs la notion de l'infini.

L'esprit humain a la notion très-claire du fini ; c'est une affaire de pure observation ou d'expérience ; il n'a d'ailleurs qu'à se contempler lui-

[1] « *Le conditionnel* étant donné, avec lui est donnée la chaîne entière *des conditions*, et par conséquent aussi l'*inconditionnel*, compris dans la totalité de ces conditions. » (Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison-pure, par J. Kinker, trad. du hollandais, 1 v. in-8°, Amsterdam, 1801 ; analyse de l'œuvre capitale de l'illustre philososophe de Kœnigsberg, très-peu connue en France, très-digne de l'être, et qui a précédé, croyons-nous, celle de Ch. Villers, quoique celle-ci porte la même date).

même. Mais, de plus, il connaît l'indéfini, c'est-à-dire, ce qui a des limites certaines, positives, mais tellement éloignées de notre capacité d'attention, qu'elles sont insaisissables, qu'elles sont comme inconnues et connues à la fois; inconnues, parce qu'on ne peut les mesurer; connues, parce qu'on ne peut les contester.

Ainsi, en petitesse, Arago enseigne que des milliards de rayons de lumière passent sans se mêler par le trou d'une aiguille et que ces rayons ont des côtés[1]. Quelle idée nette l'esprit humain se fait-il de ces dimensions? Aucune. Seulement, il les constate, il se les avoue.

En grandeur, en distance, il existe des astres éloignés au point que leur lumière, en parcourant 77,000 lieues par seconde, emploie des millions d'années à venir frapper notre globe. Devant cette étendue et cette durée, notre notion d'espace

[1] « Remarquons ce qu'il y a d'*étrange* dans des expériences (celles de la polarisation de la lumière) qui ont amené légitimement les physiciens à parler des divers côtés d'un rayon de lumière, à distinguer ces côtés les uns des autres ; le mot *étrange*, dont je viens de me servir ne semblera empreint d'aucune exagération à ceux qui songeront que des milliards de milliards de ces rayons peuvent passer simultanément par le trou d'une aiguille sans se troubler les uns les autres. » (Arago, Astronomie, II, 98).

et de temps ne s'évanouit pas sans nul doute ; mais ne semble-t-elle pas s'évanouir et nous échapper, réduite subitement à rien [1] ?

La science va plus loin encore ; quant à la rapidité de transmission des forces de la nature, les calculs du grand géomètre Laplace ont démontré que l'on trouve cinquante millions de fois la vitesse de la lumière pour la valeur de la vitesse nécessaire de la force de l'attraction universelle ; ce qui veut dire que si cette force se transmettait avec une rapidité moindre, l'ordre de l'univers serait troublé [2].

Ecrivez quelques chiffres à la suite les uns des autres et prononcez le nombre qu'ils expriment,

[1] Le soleil est à 38 millions de lieues de la terre ; sa lumière nous parvient en 8 minutes et 17 secondes. L'étoile nommée la Chèvre ou Alpha de la constellation du Cocher est, d'après les derniers calculs à 170,392,000 millions de lieues, et sa lumière met un peu plus de 71 ans à nous parvenir, en parcourant toujours 38 millions de lieues, en un peu plus de 8 minutes (Arago, Astronomie, I, 436). Les calculs relatifs aux étoiles doubles, triples, quadruples, multiples, aux voies lactées et aux nébuleuses, réductibles ou non, arrivent à reconnaître des distances bien autrement prodigieuses encore ; des mesures approximatives, mais très-fondées, ont montré que la lumière des nébuleuses peut employer un peu plus d'un *million d'années* à venir jusqu'à la terre (II, 18).

[2] Arago, Astronomie, IV, 120.

vous êtes dans la lumière; écrivez-en quelques milliers, quelques centaines, vous êtes dans la nuit; la compréhension s'absente alors, au point qu'il n'y a plus de termes pour dire le résultat. Déjà l'astronomie observe un tel nombre de mondes que si les instruments se perfectionnent, si les découvertes continuent, il faudra se souvenir qu'il a été dit à Abraham : *Compte les étoiles, si tu peux les compter* (Gen. xv, 5)[1].

Ce sont là quelques exemples de l'indéfini, et l'on peut dire que l'indéfini, dans la sphère de

[1] Selon M. de Humboldt (Cosmos, III, 116), on ne voit à l'œil nu dans la portion du ciel visible sur l'horizon de Paris que 4146 étoiles. Avec un télescope de 40 pieds, William Herschell porte à 18,000,000 le nombre des étoiles contenues dans la seule Voie Lactée (Cosmos, III, 128). A ces données, il faut ajouter les amas stellaires, tels que le groupe des Pléiades, les deux nuées de Magellan du Pôle austral qui sont des voies lactées, et les nébuleuses proprement dites, agglomérations d'étoiles disséminées dans toutes les parties du ciel et dont Herschell a dressé un catalogue qui en contient 2,500 (Arago, Astronomie, I, 504), et que les astronomes continuent.

Leibnitz, déjà, avait dit : « Quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l'univers, il faut reconnaître qu'il y a un nombre innombrable de globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droit que lui à avoir des habitants raisonnables, quoiqu'il ne s'ensuive point que ce soient des hommes. » (Essais sur la Bonté de Dieu, 1re part., § 19.) « L'univers n'est pas fait pour nous seuls. » (Essais, etc., IIe partie, § 194).

l'esprit humain, est comme un intermédiaire entre l'infini et le fini ; or le fini et l'indéfini conduisent tous deux forcément notre raison à la pensée de l'infini.

Au point de vue moral, un exercice analogue de l'intelligence amène des déductions d'une pareille valeur.

L'homme porte en lui le sentiment du beau, du bon, du juste. En d'autres termes, il est doué d'un sens moral, et ce sens s'élève par un naturel essor à la notion de la beauté, de la bonté, de la justice souveraine ; cet idéal qui n'est pas satisfait en lui, doit trouver sa réalisation hors de lui ; l'imparfait n'a pas rêvé le parfait et ne peut chercher à s'en rapprocher, s'il n'existe pas. On ne saurait comprendre d'où vient le sentiment que l'homme possède d'un certain degré de beauté, de bonté, de justice, degré qui suffit à en faire entrevoir d'autres à l'infini, s'il n'existe pas une source toujours ouverte, d'où ces mêmes facultés, inépuisables dans leur infinité, sont versées dans nos âmes. La conscience humaine est une révélation, une démonstration d'une infinie sainteté ; l'Être qui en est revêtu, est Dieu.

La seule notion de Dieu que notre esprit ac-

cepte, est donc celle d'un être infini dans sa nature, infini dans sa perfection[1].

De cette notion fondamentale, résultent tous les attributs que nous reconnaissons à l'Être suprême, tous compris dans l'infinité ; ou pour parler plus exactement, les aspects divers sous lesquels nous le considérons sont justifiés par la notion de l'infinité.

Ainsi, l'Être infini existe par lui-même ; s'il doit son existence, elle n'est pas infinie.

L'Être infini est un ; il est évident que plusieurs infinis s'excluent ; la notion d'infinité écarte celle de pluralité.

L'Être infini est simple dans son essence ; un infini multiple n'en serait pas un. Toute complication d'existence doit entraîner une infériorité,

[1] « Pythagoras adumbra la vérité de plus prez ; iugeant que la cognoissance de cette Cause première et Estre des estres debvoit estre indefinie, sans prescription, sans déclaration ; que ce n'estoit aultre chose que l'extrême effort de nostre imagination vers la perfection, chascun en amplifiant l'idée selon sa capacité. » (Montaigne, II, chap. 12.)

« L'impie demande : pourquoi Dieu est-il? Je lui réponds : pourquoi Dieu ne serait-il pas ? Est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être ? Erreur insensée ! au contraire, la perfection est la raison d'être. » (Bossuet, Élévations, 1re sem., 1re élév.)

une dépendance. En vain se représentera-t-on les parties en Dieu dans une harmonie plus constante encore, plus fidèle, plus attentive que celle imaginée par Leibnitz entre l'âme et le corps; les unes dépendront nécessairement des autres, et cette harmonie même constituera une sujétion. L'idée la plus élevée de l'existence est celle de l'existence une, simple, complète dans sa simplicité, se suffisant à elle-même dans son unité, n'ayant qu'un seul sceptre pour régner sur un seul univers, et l'idée la plus élevée de l'existence est seule applicable à celle de l'Être infini.

Puisque notre existence est individuelle, il faut que celle de Dieu le soit; un Dieu individuel seul a pu tirer du néant des individualités; si nous n'étions que des portions éparses d'un univers émietté, portions détachées pour un temps de l'ensemble, nous éprouverions que nous sommes des fragments, non des individualités; ce sentiment de l'incomplet, de l'asservissement de notre nature et de son agrégation à la masse, nous dominerait; or, nous éprouvons une impression absolument contraire; chacun sent qu'il est un individu complet en soi et conséquemment indépendant de tout ce qui n'est pas lui au point...

répétons ici le mot admirable du grand Pascal, ce catholique que des exagérations d'humilité ont seules empêché d'être protestant : « Quand l'uni- » vers l'écraserait, l'homme serait encore plus » noble que celui qui le tue, parce qu'il sait » qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a » sur lui, l'univers n'en sait rien[1]. » L'Être infini ne peut être moindre que l'être fini; son genre d'existence doit pour le moins valoir le nôtre; il est un individu, puisque nous le sommes.

Enfin, la garantie la plus incontestable, avons-nous dit, de l'existence de Dieu est notre aspiration vers lui. Si Dieu n'est pas individuel, il est univers; s'il n'est pas un, il est tout, et le panthéisme a raison. Qu'est-ce alors qu'une aspiration individuelle vers un Dieu qui ne l'est pas; qu'est-ce qu'une tendance vers l'univers, vers tout, vers l'astre radieux à sa place dans le firmament, vers les fanges, les excréments, les décompositions de la nature, et pour dire encore plus, vers la matière inanimée et insensible et vers les êtres sensibles dont le cœur bat à l'unisson du nôtre? Si tout cela

[1] Pensées, édit de Faugère, II, 84.

est Dieu, c'est à titre égal, et l'aspiration devrait être égale dans toutes ses directions, toutes tendant vers le même divin. Non, l'homme, du fond de l'unité de son être, ne peut aspirer que vers un infini individuel dans le sien.

Un dernier mot sur ce point, curieux à méditer, reste encore à dire : le panthéisme, la négation de l'individualité de l'Être suprême, se comprendrait mieux dans l'état d'innocence ; innocent, saint, parfaitement heureux, en sécurité absolue, se suffisant à lui-même, sans désirs comme sans inquiétude, l'homme, on le comprendrait peut-être, s'enivrerait de lui-même jusqu'à dire : l'univers est Dieu, et moi aussi, je suis partie intégrante de Dieu. Mais le mal, le mal comme péché et comme souffrance, devrait au moins servir à faire rejeter cette immense chimère, immense comme le monde qu'elle veut expliquer. Quoi ! l'univers est Dieu, et il se condamne en partie ; il se déclare, en partie, méchant ; il se tourmente, et se rend, en partie, malheureux ! Il n'y a pas de terme pour exprimer la merveille de cette erreur ; il faudrait au moins la commencer en niant le bien et le mal moral, et encore resterait-il à nier la douleur. A vrai dire, l'athéisme se conçoit

mieux que le panthéisme, à moins d'admettre que l'un conduit, et même en attendant équivaut à l'autre.

Dieu, un et simple, est esprit; ce qui présente une nouvelle objection dirimante contre le panthéisme. Un Dieu matériel ne serait point simple dans son essence; il existerait selon les conditions de la matière; elle compte des parties; elle connaît des distances; elle suppose des dimensions; elle a des caractères spéciaux qui répugnent à la notion de l'infini.

Reprenons l'étude de l'infinité.

L'Être infini possède une indépendance absolue; qui est son supérieur ou son égal, pour lui être, non pas même nécessaire, mais utile? Il se suffit; il est son propre maître; il se gouverne seul, sa volonté n'est assujettie qu'à elle-même; la création, dont il n'avait nul besoin et qu'il a librement tirée du néant, est à ses yeux quelque chose, parce que, librement résolue, elle est son œuvre et une œuvre d'amour; on conçoit que souverainement heureux, il lui est naturel de vouloir que d'autres le soient.

L'Être infini est immuable; l'infinité ne varie pas, elle demeure fidèle à elle-même.

A ses yeux, rien n'est successif, tout est simultané ; pour lui, l'éternité, l'infini de durée, n'est qu'un instant actuel ; l'éternité est concentrée dans le présent ; de même, l'immensité, l'infini en étendue, pour lui, est concentrée en un point ; rien n'est distant ou proche ; sa présence, qui n'est que son activité, occupe l'éternité et l'immensité, comme la nôtre le moment qui passe et le point précis de l'espace qui lui est alloué.

En d'autres termes, l'être borné va de pensée en pensée ; l'être infini s'occupe à la fois de toutes les pensées possibles avec une égale intensité d'attention.

A vrai dire, une seule pensée occupe Dieu constamment ; cette pensée se nomme tout.

D'où il suit que la différence, l'intervalle entre la volonté et l'exécution n'existe pas pour Dieu.

On voit à quelle heureuse distance ces notions nous placent de tout ce qu'on veut définir par les mots divers de prescience, de prédestination, d'élection prédéterminée. Ces termes, employés au sujet de Dieu, sont des formules d'anthropomorphisme, c'est-à-dire des comparaisons de Dieu à l'homme. Ces termes, pris à la lettre, supposent ce qui est complétement étranger à Dieu,

l'idée de succession qui détruit celle de simultanéité, l'idée d'intervalle entre le vouloir et le faire qui détruit celle d'instantanéité, l'idée de temps en un mot qui détruit celle d'éternité.

Le problème du mal est donc posé à faux, quand on ne cesse de dire : Dieu a créé l'homme libre, en prévoyant qu'il mésuserait de sa liberté. La question n'est pas là, puisque le mal, celui de perpétration ou le mal comme iniquité, celui de souffrance ou le mal comme douleur, est en masse simultané devant Dieu comme tout l'est. Il n'y a pas eu devant Dieu de premier péché ; il y a le péché en une simultanéité compacte. Le problème n'est donc pas celui de l'accord de la prescience et de la liberté ; il est celui de l'existence d'autres êtres que Dieu, qui ne sont parfaits dans leur genre ni quant à leur moralité, ni quant à leur bonheur.

Sur ce point, relativement à Dieu, il ne reste que ce mot à dire de plus : sans la liberté morale des créatures, le bien qui existerait serait celui-là seulement que Dieu possède et déploie ; car s'il contraint ses créatures au bien, c'est le sien, non le leur qui apparaît ; c'est Dieu qui est bon ; c'est Dieu qui agit, et non les créatures qui agissent ; il

y a plus de machines et non plus d'agents; il n'y en a qu'un seul, Dieu.

Aussi, dans leur dernière extension, ces pensées conduisent à reconnaître clairement que le problème du mal est le problème de la création; on voit, en les suivant jusqu'au bout, le vrai mystère sortir des entrailles même de la question; ce mystère, le voici :

L'activité infinie crée une activité bornée, l'homme par exemple; pour que celle-ci entre en fonction, il faut que celle-là s'en retire et la laisse à elle-même; il faut que le Créateur se sépare virtuellement de la créature et lui remette ainsi l'exercice de ses facultés; tant qu'il y a pression de la puissance créatrice, il n'y a pas encore à vrai dire de créature; l'argile, sous la roue du potier qui la façonne, n'est pas vase encore et ne sert de rien... Qu'on explique comment le Créateur se détache d'une créature libre, individu ou race, et permet aux forces qu'il lui a données d'entrer en action, et l'on aura fait le premier pas vers l'explication du problème du mal. Jusque-là, le mystère remonte à la création même, et consiste dans notre ignorance de la manière dont Dieu procède à une création.

Ce mystère, où notre existence est impliquée, n'a rien de plus ni de moins profond que tous ceux qui accompagnent la notion de l'existence d'un Être infini.

Il est très-vrai que nous croyons comprendre mieux les attributs moraux de Dieu que son essence, son éternité, son immensité, son pouvoir créateur, tout ce qu'on a dénommé ses attributs métaphysiques. Cette illusion provient de ce que nos facultés morales sont des reflets, des émanations, des diminutions de celles de Dieu, et qu'ainsi, sous cet aspect, nous jugeons de Dieu par nous-mêmes. Il est certain qu'il n'y a pas une sainteté, une bonté, une justice chez l'homme, et une autre sainteté, une autre bonté, une autre justice en Dieu; ces facultés, divines et humaines, ne diffèrent qu'en degré, non en nature, infinies en Dieu, limitées chez l'homme; c'est en cela même que consiste dans notre être la ressemblance de Dieu. En outre, nos relations avec Dieu portent spécialement sur les attributs moraux, qui nous sont communs avec lui; il est bon, et nous adorons, nous imitons sa bonté; il est juste, et nous craignons sa justice; il nous aime, et nous l'aimons; il est amour, et nous aussi. Les perfections morales, quoique infinies,

semblent donc plus près de nous, plus à notre portée, que les gloires métaphysiques de l'Être suprême; nous nous imaginons parfois mieux les saisir, mieux les comprendre. Ce n'est là qu'une innocente déception de la piété. L'infini, sous quelque aspect qu'on s'efforce de le contempler, sort toujours de notre faible vue et conserve devant elle toute sa grandeur. Pour s'en convaincre, il suffit de se demander comment peuvent se concilier l'infinie bonté et l'infinie justice... A cette seule question, le mystère reprend toute sa profondeur. Il faut donc reconnaître que l'étude des perfections divines conduit à n'admettre aucune différence, ni dans leur degré de certitude, ni dans leur degré de mystère. L'esprit humain, également certain de l'éternité et de l'immensité de Dieu, et de sa sainteté, de sa bonté, de sa justice, doit également s'humilier devant ces attributs suprêmes. L'infinité métaphysique et l'infinité morale, distinctes pour notre pensée, s'allient devant notre intelligence pour former Dieu, et la confondent.

Ces mêmes remarques conviennent au mystère de la création. Dieu serait tout aussi mystérieux, c'est-à-dire tout aussi infini, s'il existait seul, si l'univers n'existait pas; mais s'il existe, il est très-

certain que tout a eu un commencement, excepté lui.

Pour ce qui nous concerne, la science a reconnu d'une manière positive que l'humanité a eu un commencement, que notre planète a longtemps circulé dans l'espace avant l'existence de l'humanité; que ce globe a passé par diverses organisations successives, antérieures à celle dont nous faisons partie; qu'à diverses reprises elle a été peuplée d'êtres animés, sans que nous fussions du nombre, et que notre existence ne saurait être le produit des forces alors en action, un dernier développement de la vie en ce monde. L'existence de l'humanité est donc, pour la science elle-même, un fait qui a sa date dans les incalculables annales de la nature, un fait qui suppose un commencement; ce commencement, la foi le nomme création [1].

[1] « Par le sentiment clair et net que nous avons de notre existence, nous ne discernons pas si nous existons par nous-mêmes ou si nous tenons d'un autre ce que nous sommes. Nous ne discernons cela que par la voie des réflexions, c'est-à-dire, qu'en méditant sur l'impuissance où nous sommes de nous conserver autant que nous voudrions et de nous délivrer de la dépendance des êtres qui nous environnent. » (Bayle, Rép. aux questions d'un Provincial, tom. III, p. 761).

Le Dieu infini n'est pas seulement créateur, mais conservateur du monde, ce qui d'ailleurs ne constitue qu'un seul et même acte, et revient à un seul et même effet [1]. Or, si la création et la conservation des choses ne remontent pas à Dieu seul, toutes les existences ne sont pas dépendantes de sa volonté ; il en est qui s'égalent à la sienne ; d'autres infinis, d'autres éternels existent outre Dieu ; idée qui entraîne contradiction, et Dieu n'est plus Dieu.

Ici, tout à coup, on découvre comment la christologie se complique de métaphysique. D'après ce qui vient d'être dit, comment la création peut-elle être une fonction, une gloire du Fils, que l'Évangile incontestablement lui attribue?

Il est impossible de découvrir quelle difficulté on trouve à reconnaître que pour l'Être infini, préci-

[1] « Il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action par laquelle maintenant Dieu conserve le monde, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé. » (Descartes, Discours de la Méthode, v^e^ partie).

« Le temps présent ne dépend point de celui qui l'a immédiatement précédé ; c'est pourquoi il n'est pas besoin d'une moindre cause pour conserver une chose que pour la produire une première fois. » (Réponse aux II^es^ objections, axiomes 2.)

sément parce qu'il est infini, agir ou faire agir, constitue une activité identique.

La théologie a souvent partagé les attributs de Dieu en perfections communicables et incommunicables; Dieu, disait-elle, peut communiquer sa bonté, sa sainteté, sa justice; il ne peut communiquer son éternité, son immensité, sa puissance créatrice; en un mot, il peut entrer avec ses créatures en partage de ses perfections morales et non de ses perfections métaphysiques.

La distinction est factice et sans fondement réel; Dieu ne peut nullement rendre un être fini bon, saint, juste, de la même manière qu'il l'est lui-même; ce serait toujours créer un autre lui-même, créer un infini, se dédoubler pour ainsi dire, détruire son unité. Dans ce sens absolu, il n'y a qu'*un seul bon*. Le Christ l'a déclaré. (Mat. XIX, 17; Marc, X. 18.)

En admettant un moment la justesse de la distinction, il resterait à prouver que la puissance créatrice n'est pas un attribut moral, lorsque la création est une œuvre d'amour.

Mais la théorie de cette séparation en deux classes des perfections divines a été réfutée d'avance : les perfections divines, considérées cha-

cune à part ou partagées en deux ordres, celles que Dieu communique, celles que Dieu se réserve, n'offrent qu'autant d'aspects de Dieu et des formules de comparaison de Dieu à l'homme; nous parlons alors de la puissance, de la sagesse, de la bonté de Dieu, ou de sa toute-présence, comme nous parlons de la conscience, de la raison, de la mémoire de l'homme; c'est de la méthode; nous faisons alors de l'analyse pour revenir à une synthèse. La vérité est que l'infinité ne se divise point, que Dieu ne possède point des attributs distincts, et que simplement il est Dieu, c'est-à-dire, l'Être infini. La vieille différence admise entre les perfections dont il peut revêtir ses créatures et celles qui lui demeurent pour ainsi dire personnelles, n'est qu'une manière de parler; il serait tout aussi exact de prétendre que Dieu nous communique une partie de son éternité, quand il nous fait vivre dans le temps, que de dire qu'il nous revêt d'une partie de sa justice, quand il nous rend justes. Sans doute, il est impossible de renoncer à l'usage de parler séparément des caractères que l'esprit humain reconnaît à l'infinité; mais il ne faut rien arguer de ces formes du discours; toute conclusion doit être déduite de l'idée, non du langage.

Mais que faisons-nous ici; quelle témérité d'espérer apporter quelque lumière dans ces ténèbres, et que sert de réfuter des objections que l'on n'a pas le droit d'y chercher! En dehors du fait pur et simple de la création, qui gît au fond de notre notion instinctive, religieuse et rationnelle de Dieu, que savons-nous de la création, de ses moyens, de ses allures, de ses possibilités ou impossibilités? Rien, absolument. C'est la nuit des nuits, c'est le mystère des mystères. L'idée de création emporte deux idées, celle de néant, celle d'existence; nous ne comprenons ni l'une ni l'autre; l'une est pour notre esprit une forme de négation; l'autre, une question de sens intime, d'expérience, d'observation de soi, et du passage de l'une à l'autre, rien, absolument rien ne se pose devant notre esprit. C'est donc une vanité sans mesure et aussi sans valeur, de puiser des raisonnements pour ou contre, où il n'y a aucune base d'argumentation. La seule chose à dire a été dite : que l'Être infini agisse ou fasse agir, produise ou fasse produire, aucune différence perceptible n'apparaît à la raison ou à la foi, et la création par le Fils ne serait qu'une des formes, un des effets de son union avec le Père.

Les considérations qu'on vient de lire amènent sur la nature de Dieu une dernière pensée qui intéresse aussi de très-près la christologie. De même que les perfections de Dieu ne peuvent être séparées, le gouvernement de Dieu ne peut être scindé; il n'y en a pas deux, l'un pour les corps, l'autre pour les âmes; il n'y en a qu'un seul; la Providence n'est point multiple, et l'acte de conservation du monde est un ; d'où il suit que tous les soins, tous les bienfaits divins, qui sont purement spirituels, tout ce que la religion nomme grâce et secours, jugement et rétribution, pardon, salut, rédemption, ne sont que des formes du gouvernement universel du monde. Celui qui maintient les millions de soleils à leur place dans l'espace et qui revêt de verdure l'herbe des champs, écoute la plus courte prière du petit enfant prêt à s'endormir entre les bras de sa mère et dirige les progrès de la chrétienté à travers les épreuves, les luttes et les triomphes d'une Réformation.

CHAPITRE XVI.

DE LA NATURE DE L'HOMME.

L'homme, selon notre foi, est la créature d'un Dieu saint, intelligent, aimant et bienheureux; en conséquence, l'homme est moral, raisonnable, affectueux et formé pour le bonheur; ses facultés sont les reflets des perfections de son auteur. Dieu ne lui ayant donné que ce qu'il avait lui-même, elles forment entre Dieu et lui des liens qui peuvent se resserrer ou se relâcher, non se rompre; de là, la religiosité humaine, l'aspiration naturelle de l'homme vers l'Être infini.

Pour rendre toute cette discussion plus facile, nous dénommons la créature ainsi constituée un être spirituel.

Ce qui constitue l'homme, c'est donc son âme.

Son corps n'est pas lui ; cela est si certain que souvent dans le sommeil, dans l'attention profonde, dans l'état d'enthousiasme ou d'extase, son corps pour un certain temps lui devient étranger ; son corps, avec les organes admirables dont il est formé, n'est qu'un instrument de relation mis au service de l'âme.

L'homme est individuel ; chaque homme est complet en soi, chaque homme est un être simple ; la simplicité de ses pensées, de ses affections, de ses prières lui en est garant. Si sa nature était complexe, les modifications successives que son activité intime et que le monde extérieur amène, le seraient. Mais non, les exercices simultanés de son activité, les impressions variées qu'il subit à la fois, se condensent en une seule force qui se manifeste, en une seule sensibilité qui se livre ou se refuse ; l'homme, de cette manière, sent qu'il est un si nettement, si impérieusement que son imagination ne lui suffit pas à se diviser en idée.

De l'ensemble des attributs humains, il résulte que l'homme est créé pour le progrès indéfini, progrès moral de sainteté en sainteté, progrès intellectuel de vérité en vérité, progrès d'intensité dans ses tendresses, progrès de jouissance dans ses

félicités, progrès d'intimité dans ses relations avec Dieu.

Le progrès est donc le moyen et la condition de son bonheur, puisqu'il est sa destinée.

Ce progrès, ce bonheur est le but de sa création ; car notre activité doit avoir un emploi et n'en connaît point d'autre. Dieu n'a pu créer une force qui ne servît pas.

Ce progrès ouvert devant l'homme, ce bonheur offert à son légitime amour de soi, suppose la liberté. Un progrès, un bonheur involontaire n'en serait pas un ; on ne devient pas meilleur malgré soi ; la spontanéité est donc l'essence même de l'activité humaine, et ceci explique comment le sens intime le déclare avec tant de force et de facilité.

Ce but nous révèle aussitôt la double direction possible de l'activité, ce qu'on appelle le bien et le mal ; le bien consiste en ce qui est conforme, le mal en ce qui est contraire au but de l'existence ; en d'autres termes, le bien est ce que Dieu veut ; le mal, ce qu'il ne veut pas.

C'est à choisir entre ces deux possibilités que la spontanéité ou la liberté s'emploie, et sans ce moyen perpétuel de choisir, le bien et le mal se conçoivent dans la pensée de Dieu, en ce sens,

qu'il veut l'un et ne veut pas l'autre ; mais ils ne se conçoivent plus dans l'activité humaine. L'homme est donc un être libre.

Déjà, l'étude de la nature de Dieu nous a conduits à reconnaître la liberté morale des créatures, malgré le mystère qui s'y attache.

Le temps est-il venu qu'il soit inutile de prouver à l'homme sa liberté, et la stérile lassitude de revenir, quoi qu'on fasse, à la même conclusion va-t-elle, après tant de débats, clore la dispute ? Que de fois n'a-t-on pas fait remarquer que, de tous les litiges, c'est celui où le sentiment intérieur parle le plus haut et fait le plus universellement écouter sa voix ! Oui, la conscience de l'homme lui révèle sa liberté ; être moral, il sait la moralité de ses actes ; il sait que nier la liberté, c'est, quelque habileté, quelque pudeur qu'on y mette, nier les vertus et les vices ; que sont des vertus et des vices entre lesquels on n'aurait pas à se prononcer et qu'on suivrait, que l'on pratiquerait au hasard, en aveugle, poussé par un irrésistible destin ? Il sait que la différence du bien et du mal existe pour lui en dehors de toute loi positive, morale ou religieuse ; il sait que cette différence, s'offrant toujours, l'appelle toujours à se déterminer ; que sa conscience

soit éclairée ou non, qu'elle se trompe ou non sur le bien et le mal, elle distingue toujours un bien et un mal, et s'il y a erreur, l'erreur de la conscience ne peut ni détruire, ni suspendre, ni même gêner la liberté. C'est parce qu'elle est en nous inviolable en tout état de cause, que le sens intime la démêle toujours dans les précipitations, les incertitudes, les hésitations de la volonté, la découvre toujours dans les profondeurs de notre être. Il faut raisonner pour la contester, non pour la reconnaître et se l'avouer.

La liberté est cause que l'humanité, sous l'empire de toutes les religions, à tous les degrés de simplicité, de barbarie ou de civilisation, tribu des Abraham, horde des Attila, empire des Néron ou des Titus, républiques païennes ou chrétiennes, aristocratiques ou populaires, et jusqu'au milieu des froides horreurs du cannibalisme, accepte comme un fait naturel et nécessaire le joug d'une législation; toute loi suppose l'alternative de l'obéissance ou de l'infraction.

La liberté explique comment le soin de l'éducation des enfants est un instinct universel de l'amour des pères et mères ; il serait fort inutile d'élever dans une direction préférée des êtres dont

tous les actes seraient déterminés d'avance.

La liberté explique le remords, qui sans elle est un non-sens intime; elle fait seule comprendre la différence du remords et du regret, l'un après un crime, l'autre après un accident, qui auront amené identiquement le même résultat, par exemple une mort d'homme. La main qui a tué dans une explosion de colère, de vengeance ou de haine, et celle qui a tué accidentellement, ont fait le même geste peut-être et causé le même malheur : ont-elles perpétré le même acte? Non, tellement que le premier fait inspire le remords; le second, le regret.

On peut dire que la liberté explique l'histoire entière dont elle donne la clé, et qui sans elle n'est qu'une prodigieuse énigme que quelque Satan, plus mystérieux que celui de la Bible, pose à notre esprit, et pour comble une énigme sans mot.

Aussi, de toutes les grandes questions, c'est celle que l'esprit des masses a toujours abandonnée le plus tranquillement aux recherches des sages. L'homme, se sentant libre, s'est peu inquiété d'entendre contester sa liberté morale; au bruit de ces démentis, il a passé outre et suivi son chemin. Il est certain qu'on n'expliquera jamais comment

l'homme trouve si facile de se croire libre, s'il ne l'est pas, s'il agit par nécessité et non par choix ; un esclave croit à ses chaînes.

Vainement, à ces preuves démonstratives, à ce témoignage du sentiment intérieur, à ce cri universel de la conscience, oppose-t-on la tendance des dispositions natives, la force du caractère ou du tempérament, la violence des désirs, le silence ou le tumulte des sens, les entraînements de l'imagination, les excitations de l'exemple, l'ardeur plus ou moins vive des diverses passions. Tout ceci constitue pour le bien ou le mal des facilités ou des difficultés, intérieures ou extérieures, héréditaires ou individuelles, plus ou moins grandes, variées à l'infini dans leur degré, et dont, sans ombre de doute, il sera tenu compte ; mais rien de tout ceci ne va jusqu'à enlever à la volonté humaine la liberté de ses déterminations. Entre l'homme et le monde extérieur, y compris le corps qui en un sens nous est extérieur, je vois souvent l'angoisse de la lutte; je ne vois point la nécessité de la défaite. Il le semble quelquefois, et quelquefois on aime à se le persuader ; on y réussit à peine un moment ; bientôt la conscience ressaisit son empire et dissipe l'illusion.

Objectera-t-on encore l'empire de l'habitude

qu'on a nommé une seconde nature? N'y a-t-il pas un degré de ce pouvoir où l'homme agit sans conscience, presque à son insu, sans se donner le temps de se déterminer réellement? Il serait permis de le contester; mais en tout cas, quand il aurait cessé d'être libre, quand l'entraînement irait jusque-là, il y a eu un commencement à cet état de servitude; l'abdication, au début, était spontanée, et c'est par sa liberté même que l'homme a perdu sa liberté.

Enfin, ne cessons de proclamer ce grand et saint principe, saint à force d'être loyal et simple, qu'un péché forcé, commis sans acquiescement de la volonté, commis dans une impossibilité avérée de ne le commettre point, a perdu les caractères du péché, ou s'il en est un, n'est plus imputable à son auteur. C'est un acte cependant, il y a donc un agent; quel est-il? Si ce n'est l'homme, c'est Dieu. Les influences extérieures nous font-elles ce que nous sommes, et décident-elles de la direction de notre activité? Ce que nous sommes, et devenons et faisons, dépend, non de nous, mais de leur auteur.

La ressource des philosophes qui croient, non-seulement à la puissance des influences extérieures, qui en doute? mais à leur empire irrésistible dans

certains cas, est de nier la liberté morale dans ces cas-là seulement; ils n'entendent point la nier, mais la restreindre; ils oublient que la liberté n'est rien, si elle n'est absolue et constante; il n'y a pas de demi-liberté; supprimée ou suspendue un moment, elle serait anéantie sans retour [1].

Il y aura lieu de revenir sur ces divers points, en étudiant la culpabilité du péché; pour ce moment, il suffit d'avoir posé en fait la liberté morale, cette parcelle de l'activité divine remise à l'homme et sans laquelle il ne connaîtrait ni Dieu ni lui-même.

L'homme est individuel, avons-nous vu; mais il est un individu parmi plusieurs; il est un, et non seul; il a des semblables; il n'existe donc pas seulement à cause de lui-même, il existe à cause d'eux aussi; la preuve en est dans le mot, en prenant ce mot dans le sens simple et profond qu'il présente. L'idée, *mes semblables*, en philosophie, comme

[1] Descartes a dit : « Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue; en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (Méditation IV, § 8), et plus loin : La volonté ne consistant que dans une seule chose et comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire. (§ 13.)

l'idée, *mon prochain*, en morale, emporte la conséquence que la création est faite dans un intérêt commun et social, non dans un intérêt égoïste et solitaire. Le mot même est un lien ; des semblables sont des associés ; nos semblables, en effet, ne le sont qu'à ce prix et de cette manière ; nous sommes pour eux au même titre et au même degré qu'ils sont pour nous. Dieu nous avait tous en vue ; Dieu a voulu former, ce qui en théorie eût semblé contradictoire à notre mesquine sagesse, des individus et des frères ; en d'autres termes, une race d'êtres spirituels, dont chacun, complet en soi, est lié à tous, qui tous sont liés à lui ; chacun se trouve dans l'impossibilité native de se placer, de se tenir à l'écart de l'espèce. En un mot, une humanité composée d'hommes individuels, répartis en familles et réunis en société, voilà ce que Dieu nous a faits [1].

Cette constitution de l'espèce humaine, nécessite encore deux choses, du moins selon nos idées d'existence, qui ne sont que notre expérience ; deux

[1] « Si les hommes n'en formaient point (de sociétés), s'ils se quittaient et se fuyaient les uns les autres, il faudrait en demander la raison et chercher pourquoi ils se tiennent séparés ; mais ils naissent tous liés les uns aux autres ; un fils est né auprès de son père et il s'y tient ; voilà la société et la cause de la société. (Montesquieu, OEuvres, V, 228.)

choses : un temps, fragment de l'éternité que Dieu assigne à notre race, puisqu'il y a succession héréditaire, et un monde, portion de l'espace qui nous sert de patrie commune, puisqu'il y a contemporanéité ; la contemporanéité suppose la cohabitation.

Parler ainsi, c'est parler le langage courant, le langage des apparences. Au fond, si le temps et l'espace ne sont rien en dehors de nous, parler d'un temps à vivre et d'un monde à habiter, c'est dire d'une autre manière que nous sommes des semblables.

Tous ces principes nous révèlent une autre loi, trop négligée, à notre sens, dans les études sur l'homme, la loi de solidarité. Cette loi est l'action et la réaction nécessaire de l'humanité sur chaque homme, et de chaque homme sur l'humanité. Des semblables, se succédant dans un temps qu'ils consomment, se remplaçant dans un monde qu'ils exploitent, sont nécessairement solidaires chacun envers tous, tous envers chacun ; ils le sont de naissance en naissance, de génération en génération, à travers toute leur durée ; ils le sont de proche en proche, à travers tout leur monde, ce champ commun de leur activité. Loin qu'il y ait lieu de

s'en étonner, l'étonnement serait légitime, si parmi des semblables, un seul, quelle que fut sa place au soleil de tous et sa part dans la durée de la race, pût arriver et partir, c'est-à-dire entrer pour sa mise d'activité dans l'activité collective et joindre ainsi sa destinée particulière à la destinée générale, en n'exerçant aucune influence sur ses contemporains, co-ouvriers avec lui, et sur ses successeurs, héritiers du produit quelconque de son labeur, des accidents quelconques de son sort. Évidemment, nier la mutualité, c'est nier l'humanité et la refaire sur un autre plan, sur un plan de séparation et non d'union. Si l'homme peut s'isoler de l'humanité, la solidarité cesse; s'il ne peut sortir du cercle, la solidarité pèse sur chacun, et par un contre-coup immense, régulier, perpétuel, permanent, sur tous.

Cette loi de solidarité, embrassant l'homme tout entier, doit régir avec une égale puissance les deux directions possibles de son activité déjà reconnues, celle qui est en harmonie, celle qui est en désaccord avec l'intention divine de l'existence; le bien, le mal, ne peuvent être individuels dans leurs effets parmi des semblables; qui s'améliore, est utile à plusieurs; qui se pervertit, nuit à d'autres qu'à lui-même.

Arrivé à ce point de cette étude sur l'homme, il est temps, hélas ! de constater le fait capital du péché. Il est évident que l'homme (on peut dire, si l'on veut, l'humanité), en vertu de sa liberté native, inviolable pour le Créateur même qui violerait sa propre création s'il la révoquait, a manqué le but de son être et préféré le mal au bien. Il faut convenir qu'avant de devenir un système, ceci est un fait, qui a pour preuve l'histoire universelle et la nôtre.

Dieu, encore une fois, n'y pouvait mettre obstacle ; car Dieu n'est pas un ouvrier qui refasse ses ouvrages, un législateur qui remanie ses lois ; les mondes, une fois formés, sont ce qu'ils sont, et pour ce stage de la discussion, ces assertions suffisent.

Or, la loi de solidarité aurait favorisé la persévérance de l'humanité dans le bien, et après l'invasion du mal, elle en a favorisé la rapide extension. Elle est, à ce point de vue, le mot de l'énigme de l'universalité du mal, que l'on considère cette universalité dans le monde ou dans le temps ; dans le monde, le mal est partout, et la terre, dans sa fécondité corrompue, n'a pas conservé un seul plant de l'Éden ; dans le temps, cha-

que vie humaine est saturée de mal à son tour.

On confond souvent la question de l'origine et celle de l'universalité du mal. Les deux questions sont connexes, mais distinctes; on s'égare en les confondant. L'origine du mal, pour aussi loin que l'esprit humain en poursuit le mystère, est dans la liberté; l'universalité du mal, dès que son invasion est constatée au sein d'une race solidaire, est un problème bien autrement simple. Une fois introduit, le mal trouvait une facilité de nature à devenir universel. Il y a eu chute, et bientôt c'est la race entière qui est tombée; quelques-uns et même un seul tombant, il y avait un obstacle flagrant à ce que d'autres restassent debout; le contact du mal venait, non détruire, mais souiller le bien, et pour éviter cette atteinte, il aurait fallu l'impossible, il aurait fallu sortir de l'humanité. Évidemment, ceci n'est qu'une application du principe de la solidarité; s'étonner de l'universalité du mal, c'est s'étonner, entre autres choses, que des semblables soient des semblables.

Au reste, l'universalité du mal n'ajoute rien à l'obscurité de la question. Il serait tout aussi difficile de comprendre qu'un seul homme fût tombé dans le mal, laissant l'humanité dans le bien. Ce

n'est pas le nombre des pécheurs, c'est le péché qui forme le mystère de la question.

Pour donner à ces remarques toute leur force et leur clarté, il importe de se souvenir qu'il s'agit de l'innocence parfaite, de l'activité humaine conservant toute sa sainteté, et une conformité complète avec le but de la création. Qu'un bien relatif puisse co-exister avec le mal, c'est une expérience de tous les jours, le spectacle actuel et ordinaire du monde, l'histoire de tous les peuples. Il y a des Thraséas à la cour des Néron, des l'Hospital à celle des Charles IX, un saint Jean est contemporain d'un Caïphe et collègue d'un Judas, un saint Paul rencontre des Félix et des Faustus; mais la question n'est pas là. Et que même après l'envahissement du mal, le devoir soit possible, l'accomplissement de la tâche possible, la paix avec Dieu et avec soi-même possible, c'est là encore ce qui paraît incontestable et sera plus loin démontré. Mais il s'agit de savoir si le monde d'une race solidaire peut, à la longue, se dédoubler, pour ainsi dire, et contenir à la fois un Éden et une terre telle que la nôtre; une ligne de démarcation peut les séparer pour un temps, mais la chance reste toujours d'un envahissement du mauvais côté; et il s'agit de sa-

voir si la vue, l'audition, la fréquentation de ceux qui font le mal, n'est pas déjà le mal, en ce sens que l'innocence a disparu ; si, en un mot, un être parfaitement pur peut, même en s'acquittant de la tâche de sa vie, conserver intacte sa pureté, en demeurant uni par les liens les plus constants et les plus intimes à des semblables qui ont perdu la leur.

Deux observations restent à présenter.

Une réminiscence confuse d'une innocence primitive commence les traditions humaines, et l'origine du mal remonte si haut qu'elle apparaît seulement dans le vague des plus anciennes annales ; ce n'est jamais le début de notre histoire, mais un de ses plus vieux souvenirs ; pour plusieurs races, c'en est le second, et il est très-vrai que plus on recule dans le passé le fait de la chute ou de l'introduction du mal dans le monde, plus on conçoit qu'il soit promptement devenu universel. Les plus anciens transgresseurs n'ont pas dit aux justes comme Abraham à Lot : *Si tu choisis la gauche, je prends la droite, et si tu prends la droite, je m'en irai vers la gauche* (Gen. XIII, 9).

En second lieu, il n'y a pas à demander si l'envahissement du mal a été instantané ou graduel ;

que le mal se soit constamment augmenté dans le monde jusqu'à Jésus-Christ, l'histoire, bien comprise, le prouve clairement; la question posée est autre, et il est certain, selon nous, que le mal a commencé par un éclair de volonté, par un emportement de passion, par un acte aussi prompt, aussi déterminé que le mouvement de la main cueillant un fruit; en un mot, par un premier péché, attendu qu'entre l'innocence parfaite, la sainteté irréprochable et le mal, il y a un abîme; les abîmes ne se franchissent que par un élan. Que le mal ensuite ait continué et se soit accru par degrés insensibles, tantôt plus lents, tantôt plus rapides, il se peut, et tout invite à le croire; mais il faut reconnaître un premier pas, qui a été décisif.

On vient de voir que la liberté explique l'origine du mal et que la solidarité en a précipité l'extension, l'universalité. Cette universalité n'entraîne point l'égalité du mal chez les hommes; si tous les hommes sont imparfaits, chacun d'eux l'est à un degré qui lui est propre et que Dieu connaît. L'individualité humaine subsiste dans le mal comme elle aurait subsisté dans le bien. Le péché est dans l'humanité, mais il s'y est individualisé,

et il sera facile de montrer que l'Evangile consacre ce principe et pour ce monde et pour le monde à venir (Liv. III, Chap. XXXIV.).

Aussi, chaque homme a sa tâche et sa responsabilité. Le mal, ayant corrompu seulement, et non détruit, l'activité humaine, chaque homme, dans sa double qualité d'être individuel et d'être solidaire, demeure, sous l'empire même du mal, avec une œuvre à achever, une tâche à remplir.

Cette tâche ne peut être que l'ancien progrès, but primitif de la création, moyen unique du bonheur, qu'il faut reprendre... s'il est possible. De ce doute tout dépend, religion, morale, philosophie, et la rédemption en est la solution.

CHAPITRE XVII.

DE LA DOCTRINE NICÉENNE.

La première théorie christologique qu'il s'agit maintenant de rapprocher de ces notions sur la nature de Dieu et sur celle de l'homme est celle dont les formules ont été données au monde chrétien par le fameux concile de Nicée, tenu en 325, sous Constantin qui prit une grande part à ses délibérations; ce concile qui n'a pas trouvé son Fra Paolo comme celui de Trente, au vif regret de l'historien Gibbon, regret que la foi ne lui inspire pas, mais que toute foi éclairée doit partager[1]. Le symbole, dit d'Athanase, est l'exposé le plus complet de cette théologie.

[1] Histoire de la Décadence; note 53 sur le XXI^e^ chapitre.

Ce système affirme que Jésus est simultanément Dieu et homme, « vrai Dieu et vrai homme, Dieu parfait et homme parfait, et toutefois il n'est deux, mais un Christ. » Ces termes sont ceux du symbole, qu'il n'est nullement permis d'affaiblir; les restreindre, serait, selon le concile, porter atteinte au fondement même de la religion chrétienne, au mystère de la trinité; ce mystère consiste en ce qu'il y a « dans l'unité de l'essence divine trois per» sonnes réellement distinctes; le Père est Dieu, le » Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et cepen» dant ce ne sont pas trois Dieux, et dans cette » trinité il n'y a rien de postérieur ni d'antérieur, » rien de plus grand ni de plus petit; les trois per» sonnes sont dans tous les sens égales et coé» ternelles. » Ainsi, suivant la doctrine nicéenne, l'Être infini lui-même, l'Être absolu, l'Être des êtres est un avec l'homme en Jésus, non pas moralement, mais substantiellement[1].

[1] Il est incontestable qu'avant Nicée, la théologie des Pères et auteurs ecclésiastiques a une tendance arienne très-prononcée; une note précédente (T. I, p. 201) a reproduit quelques-uns des passages les plus remarquables qui le prouvent. Aussi, pour accorder l'enseignement traditionnel avant Nicée et celui des temps postérieurs, on a imaginé de soutenir que dans les trois premiers siècles, la doctrine trinitaire

Avant tout, se présente une remarque essentielle : le Christ historique, le Christ tel surtout que les synoptiques le font connaître, le Christ qui aime, qui enseigne et qui meurt, est, par le dogmatisme de Nicée, laissé complétement de

n'était promulguée qu'avec réserve, à moitié, et en prenant de prudentes précautions. Des ouvrages spéciaux ont été composés pour exposer et défendre cette prétendue tactique de demi-silence, et celui qui la défend avec le plus de confiante naïveté est peut-être le « Traité contre les sociniens, ou la conduite qu'a tenue l'Église dans les premiers siècles en parlant de la trinité, par l'abbé de Cordemoy; Paris, 1696. » L'auteur explique ainsi le but de son écrit : « Les nouveaux docteurs veulent que le premier concile de Nicée ait changé la foi qu'avaient prêchée les Apôtres, et pour le faire croire, ils tirent de l'Écriture et des Pères qui ont précédé la condamnation d'Arius, certains passages où la doctrine catholique n'est pas expliquée aussi clairement qu'elle le fut dans ce concile. Mais qu'auront-ils à répondre, si on leur démontre que les plus grandes difficultés sont prises des endroits où ces premiers Pères, à l'exemple de Jésus-Christ et des Apôtres, affectent de parler obscurément du mystère de la trinité et de celui de l'incarnation, afin d'en dérober la connaissance aux étrangers de la Foi. » (Chap. I, § 4.) Voir sur cette matière Daillé, Traicté de l'employ des saincts Pères, 1632; notamment le chap. VI, vers la fin). On sait d'ailleurs que la nouvelle école d'Oxford ou le Puséisme, ce catholicisme qui ose à peine se dire encore protestant, a défendu «vec une grande force ce système de *réserve* et de réticence. (Tracts for the times, N^os^ 80 et 87, tom. IV et V. Traités sur la réserve à garder en communiquant les connaissances religieuses).

côté. Le symbole, si abondant en définitions et en parallèles des deux natures, oublie la mission terrestre; il ne contient pas un mot sur la crèche, la croix, la tombe, sur les préceptes et les exemples du Sauveur; il traite de la divinité du Christ en détail et de son humanité d'une manière générale; jamais le dogmatisme pur ne s'est plus isolé dans la religion, et pour concilier au nom de Jésus, c'est la voie opposée qu'il faut suivre; c'est sur les mystères qu'il convient de généraliser, en évitant une prolixité toujours dangereuse.

Ce dogmatisme, qui omet dans sa christologie l'histoire mortelle de Jésus, peut d'autant moins servir de ralliement qu'il omet dans sa métaphysique l'idée universellement admise par tous les croyants, celle de l'infinité de Dieu ; il est étrange en effet que dans le symbole nicéen le mot : infini, ne se trouve point; toutes les épithètes suprêmes y sont, excepté la fondamentale.

L'idée de l'infini (nous avons essayé de le montrer) est la même dans tous les esprits; on l'exprime différemment; on ne la conçoit pas différemment; elle est absolue, ne peut varier en rien, ne peut s'augmenter ou s'amoindrir, se modifier en quoi que ce soit selon des accidents ou des éven-

tualités, se plier à des nécessités locales ou temporaires ; il faut à l'infini l'immensité pour empire, l'éternité pour durée, l'immutabilité pour constance.

Que le Créateur reste uni spirituellement à tous les êtres spirituels, c'est là une vérité claire pour quiconque croit en Dieu et qui n'empêche nullement que Dieu ne demeure dans son individualité, pour que les créatures puissent rester dans la leur et en jouir ; substantiellement, au contraire, il faut bien qu'il se sépare de la création ; sans quoi, il ne serait sorti à sa voix du néant que des machines irresponsables, non des êtres libres, et il n'y aurait dans l'univers que son activité unique. Moralement, nous le répétons, Dieu ne peut jamais se séparer des êtres qu'il a établis en relation avec lui-même[1] ; ce genre d'union entre l'Être infini et ses enfants créés à son image est nécessaire, est fondé sur son essence même autant que sur l'intention de la création, et ne se rompt jamais de sa part. Mais ce n'est pas d'union morale

[1] « De lui-même jamais Dieu ne manque à ceux qu'il a faits pour lui, et sa lumière bienfaisante ne se retire jamais que de ceux qui s'en détournent volontairement. » (Bossuet, De la connaissance de Dieu et de soi-même, chap. v, 14).

qu'il s'agit dans le système des deux natures.

Il s'agit là d'une sorte de fusion de l'Être infini dans un être fini, de Dieu dans l'homme, de telle sorte que l'association amène l'unité, puisqu'en vertu de cette association, il n'existe, est-il dit, qu'un Christ. Ainsi, l'existence absolue se transfuse dans une existence bornée sans l'absorber, sans l'emporter sur elle. Ce Christ unique, composé de Dieu et d'un homme, naît et vit comme nous, a faim et se nourrit, a soif et se désaltère, a sommeil et dort, se fatigue et se repose, gémit, souffre, verse et des larmes et du sang, meurt enfin [1]. En ces moments, que devient l'Être infini? Rien de tout ceci ne lui convient, n'est possible pour lui; la foi répugne tellement à le croire qu'elle a laissé tomber en un discrédit irrémédiable les expressions autrefois si accréditées : Dieu est né, Dieu est mort. Quelle orthodoxie habile emploie ces termes aujourd'hui? Ils sont relégués dans le langage du catholicisme infime des deux péninsules du midi et de ces sectes grossières qui se croient chrétiennes

[1] Selon saint Athanase, les deux natures sont unies en Jésus-Christ en une seule personne, en sorte que c'est la même personne qui fait des miracles et qui souffre, mais dans deux natures différentes! (3e Discours contre les Ariens.)

vers les confins de l'Europe et de l'Asie. Dans ces phases diverses de l'humanité du Christ, quelle est donc la part de l'Être suprême, un avec lui? Il est absent ou présent; il se retire alors, s'abstient, rentre en lui-même et s'isole, ou bien l'unité réelle persiste. Dans le premier cas, l'unité est détruite par intervalle; l'unité foncière et substantielle des deux s'est évanouie, et il reste le Christ historique; dans le second cas, dans la supposition seule admise par l'ancien système que la double individualité divine et humaine se maintient toujours, il y a nécessairement réaction mutuelle ou partage des atteintes subies, des douleurs éprouvées; le Christ, un, ne peut souffrir et mourir seulement en une partie de lui-même, et que devient alors l'infinité?

Il semble évident que cette théorie doit diviser les esprits des fidèles, loin de les unir; les uns verront surtout le Christ se dévouant jusqu'à la mort même de la croix dans son individualité propre, et ils s'accorderont mal avec ceux qui demanderont que le sacrifice même ne change rien à l'union constante du Christ un avec Dieu; les autres affirmeront que si Dieu est là mourant sur la croix, enveloppé dans les accidents divers de la passion, l'infini n'est plus l'infini, Dieu n'est plus

Dieu, et ils seront accusés de nier le Rédempteur sous prétexte d'affirmer Dieu.

Dans ces considérations, la métaphysique, on le voit, touche à l'exégèse, et plus celle-ci se mêle à celle-là à mesure que la discussion avance, plus le dilemme qui vient d'être posé reçoit de force ; plus, selon la tendance des intelligences et des imaginations, ce Christ « totalement un » selon Nicée se divise devant la pensée incertaine, qui sera hérétique tantôt en diminuant Dieu pour l'unir à Christ, tantôt en séparant de Dieu le Christ qui vit et meurt comme nous. Quelques rapprochements entre l'exégèse du livre précédent et les principes des premiers chapitres de celui-ci, suffiront à prouver ce danger permanent de discorde.

Jésus traverse et dans son humanité et dans sa messianité une série graduelle de développements ; cette doctrine importante, sur laquelle l'Évangile ne permet à la foi aucun doute, sera étudiée plus loin (Livre III, Chap. XXVI) ; ici, il suffit de faire remarquer que la question est toujours pendante de savoir comment il est possible d'accorder l'idée que le Christ est le même être que Dieu, infini, éternel, immuable, et l'idée d'une suite de progrès

accomplis dans le temps? Tout progrès suppose un changement[1].

Le Christ hésite : Dieu est-il jamais irrésolu?

Le Christ s'indigne : est-ce que la colère et la jalousie que le style des livres saints attribuent à Dieu, sont plus que des images?

Le Christ prie, et ce point mérite la plus grande attention; il prie habituellement; il prie dans les sens divers de reconnaissance, de requête et et d'acquiescement; il prie avec l'ardeur la plus touchante au moment le plus solennel et le plus lugubre de sa vie; il demande que la coupe s'éloigne de lui, et s'il ne se peut, il prosterne sa volonté devant une autre volonté que la sienne, et il consent, il se soumet. Dans le système de l'identité ou de l'union métaphysique de Dieu et de Christ, comment ses partisans s'accorderont-ils avec ses adversaires sur les simples questions : qui donc prie et qui est prié; qui refuse et qui acquiesce; l'Être infini se supplie-t-il lui-même, se repousse-t-il lui-

[1] Aussi, Athanase déclare que l'Église prononce anathème contre quiconque dit que le Fils de Dieu est capable de changement et de mutation, et Bossuet (6e Avertissement, § 55) approuve l'idée qu'il faut que le Fils soit aussi inaltérable que le Père, à moins de porter son imperfection et sa mutabilité dans la substance de Dieu.

même, se résigne-t-il à sa propre volonté? Cette théologie, en un sens, ne s'expose-t-elle pas au reproche de ravir à Jésus une de ses gloires les plus pures, la gloire de ses prières, si elles deviennent sans objet, si le même Être « totalement un » les adresse et les écoute, si en même temps il souffre l'agonie et exauce l'oraison qui adoucit ses douleurs en les acceptant?

L'acte de prier est spontané; on ne peut prier malgré soi, et si la théorie nicéenne rend incompréhensibles et les souffrances et les prières du Christ, elle n'épargne pas d'avantage son libre arbitre. Y a-t-il eu alors en lui une seule volonté ou deux, la volonté humaine et la volonté divine; la volonté infinie n'a-t-elle pas été prépondérante au point d'absorber celle-là; si la volonté humaine a disparu, que devient l'humanité? si au contraire la volonté divine abdique, que devient Dieu; que devient le Christ « totalement un »? La métaphysique et l'exégèse s'accordent à reconnaître qu'une activité réelle est individuelle, et que deux volontés ne peuvent coexister dans le même être en conservant leur liberté respective.

Ces considérations ont donné lieu de tous temps aux conflits les plus vifs dont l'histoire de l'Église

est pleine, et cependant il reste deux difficultés que la polémique d'autrefois a moins pressées et qui, si la discussion se réveillait de nos jours avec l'ardeur que les siècles passés y ont mise, servirait surtout de champ clos à ce débat.

Le Christ a ignoré; on a lu (Livre I, Chap. VI), une analyse fidèle de ce texte de saint Marc, où il déclare lui-même que le terme des destinées terrestres de l'humanité ne lui est point connu, que son Père céleste le lui tient caché. Cette déclaration, est d'une force et d'une clarté si frappante qu'il faut désespérer que jamais les défenseurs et les adversaires de la doctrine nicéenne s'entendent sur le sens qu'elle présente. *Quant à ce jour, à cette heure*, dit le Christ, *personne ne le sait, pas même les anges, ni même le Fils, mais seulement le Père* (Marc XIII, 32). Il faut le redire ici : Jésus, en s'exprimant de cette manière, se désigne sous son nom le plus auguste, le plus exceptionnel, sous son titre unique et prééminent; toute la critique reconnaît que la dénomination simple et par excellence : *le Fils*, sous-entend le degré le plus élevé de dignité à la fois personnelle et morale; il se distingue donc complétement, quant à la connaissance d'un événement futur, de son Père céleste; il

s'assimile complétement, sous ce rapport spécial, et aux hommes et aux anges ; c'est l'aveu d'une ignorance, aveu direct et personnel, sorti de la bouche même de celui qui ignore, et l'on ne peut contester que l'intelligence de Jésus ne fît à coup sûr, comme le fait toute intelligence pour son propre compte, le départ, le triage du connu et de l'inconnu. Quand il s'agira d'accorder ce passage avec la théologie nicéenne, que répondront de conciliant les croyants de cette doctrine à ses adversaires, lorsque ceux-ci feront observer que, selon ce système, Dieu et Christ sont « totalement un », que dans le même instant Christ en Dieu ignorait, et Dieu en Christ, Dieu qui sait tout, savait assurément; que la connaissance et l'ignorance d'un même fait ne peuvent être simultanées; qu'un être en qui le fini et l'infini sont un, ne peut à la fois ignorer et savoir, et que la théorie de Nicée est forcée d'admettre une sorte de convention intérieure ou même de lutte intestine qui a dû séparer et tenir à distance l'une de l'autre la toute-science et la science limitée? On le voit, plus on approfondit cette doctrine, plus l'antagonisme se creuse et rend impossible l'entente des esprits.

Cet antagonisme se déclarera non moins invé-

téré sur un point plus délicat encore, celui des tentations du Christ ; la partie morale de nos recherches abordera cette question ; pour le moment, c'est assez de poser le fait, le fait incontestable et à vrai dire incontesté, que le Christ a été tenté ; il y a eu victoire sans nul doute, mais il y a eu tentation. Or l'Être infini n'est pas seulement, nous l'avons reconnu, infini dans sa nature, il l'est dans sa perfection ; il l'est moralement ; il est parfait dans le sens souverain et absolu. Qu'on se représente ce Sauveur complexe et double de la théorie nicéenne, « vrai Dieu et vrai homme », dans son unité substantielle, et que l'on se demande comment les croyants de ce système expliqueront que ce Sauveur ait été tenté, sans froisser la croyance en un Dieu infini ; comment des séductions morales, dans le sens ordinaire du terme, ont été offertes à Dieu, qui est là tout entier, qui se range à les subir, qui s'efforce de les rejeter? L'Évangile déclare que *Dieu ne peut jamais être tenté par aucun mal* (Jac. I, 13).

Il y a plus ; la principale des tentations de Jésus, celle qui les résume toutes, la tentation au désert, est rapportée par les synoptiques, et leurs récits de cette scène contiennent, de quelque fa-

çon qu'on les entende, divers traits qui forcent à reconnaître que l'identité de Dieu et de Christ ne s'est point offerte à leur esprit; la forme des narrés eût été différente; préoccupés de cette théologie, auraient-ils raconté que celui qui est l'*Éternel* consent à *quarante jours* de tentation, ou que le Démon a la puissance de l'entraîner d'abord à Jérusalem et ensuite sur le sommet d'une montagne; surtout, auraient-ils représenté le Démon invitant Jésus à l'adorer (Mat. IV, 9; Luc IV, 7)? Il est clair que si le Démon adresse cette demande à Dieu même, cette demande est un nonsens que les auteurs sacrés n'ont pu lui prêter.

Ces dernières remarques peuvent être généralisées à ce point de vue que les adeptes de la doctrine de Nicée s'appuient spécialement sur le quatrième évangile et quelques passages des Épîtres, tandis que les contradicteurs de cette théologie se réfèrent aux synoptiques et empruntent là de préférence les couleurs qui leur servent à dépeindre le Christ. Quelle conciliation des esprits espérer d'une foi métaphysique qui fournit un prétexte, un moyen de présenter en une sorte d'antagonisme les historiens du Sauveur et d'impliquer pour ainsi dire la révélation dans la querelle?

La candide réponse à toutes ces objections dont se contente une foi superficielle, que le Christ, homme, est seul en butte à tout ce qui est humain, seul en lutte contre des tentations, seul non instruit de secrets que Dieu lui a cachés, est sans valeur en présence de la doctrine de Nicée. Encore une fois, le Christ se dédouble-t-il alors, si l'on ose parler ainsi? L'Être infini se tient-il à l'écart pour que le Christ, homme, puisse être tenté? Le Christ, homme, cesse-t-il de ressentir alors son union intrinsèque et substantielle avec Dieu? Non, puisque, dans ce système, il est totalement un, et que cette unité est permanente.

Il est permis de conclure de ces développements, que l'explication nicéenne de la divinité de Jésus-Christ ne donnera jamais une paix religieuse à la chrétienté, pas même à l'aide des adoucissements que l'esprit moderne tente quelquefois d'y apporter [1].

[1] On n'a presque jamais défendu la doctrine de la trinité, surtout depuis la fin du XVII[e] siècle, qu'en y apportant des adoucissements qui en font un tout autre dogme que celui qu'on se chargeait de soutenir. Les trinitaires, dès qu'ils discutent, se changent vite en Sabelliens. Il existe un curieux ouvrage d'un théologien anglais, J. Wilson, intitulé : « Concessions of Trinitarians, being a selection of extracts from

the writings of the most eminent biblical critics and commentators. » (Manchester, 1842, 1 vol. grand in-8°); c'est un simple recueil des passages anti-trinitaires d'auteurs qui croyaient se mettre au service d'une autre cause. Citons le plus récent exemple. Un des membres les plus distingués et les plus zélés de notre église, M. Félix de la Farelle, a publié récemment un ouvrage empreint à un très-haut degré de cet esprit de sincérité avec lequel il faut toucher aux matières religieuses, « Le Spiritualisme chrétien, étude philosophique et religieuse écrite par un père pour ses enfants (Paris, 1 vol. in-8°). Nous y lisons (page 204) : « Comment » la raison répugnerait-elle à admettre une essence divine » unique, se manifestant et agissant par *trois virtualités* dis» tinctes, lorsque l'âme humaine, elle aussi, c'est-à-dire la » substance spirituelle, finie et contingente, nous apparaît » à nous-mêmes dans sa simplicité primordiale sous une » triple forme, avec trois virtualités principales et séparées : » raison, liberté, sensibilité ? Sans doute ces trois virtualités » de l'âme humaine, qui ne sont que les trois différentes » formes d'activité d'un même principe, reçoivent à juste » titre la seule qualification de simples facultés, et ne cons» tituent dans leur unité essentielle qu'une seule et même » personne, parce qu'il n'y a là, après tout, qu'une seule » volonté; mais autant que l'Être infini peut être assimilé à » l'être fini, il en est de même de l'essence divine; elle » aussi, comme nous l'enseigne partout l'Écriture Sainte, » n'a qu'une seule et identique volonté. Néanmoins, tout est » doué en elle d'une si haute puissance de vie, que ces vir» tualités différentes, distinguées dans le moi humain, par » le nom de facultés, prennent à très-juste titre la qualifica» tion de personnes, quand il s'agit de la Divinité. » Il y aurait bien des remarques à faire sur ces lignes; nous n'en ferons qu'une seule : l'auteur croit être trinitaire : il est difficile de l'être moins; des *virtualités* ne sont pas des *per-*

sonnes; le dogme nicéen est là réduit à une discussion de style : il s'agit de savoir si le mot *personnes* n'est pas le plus convenable, quand on parle des attributs ou des virtualités de Dieu ; ceci est du pur sabellianisme, et l'éminent moraliste s'est placé beaucoup plus près de Servet que de Calvin.

Rien ne serait plus facile que d'accumuler les preuves des assertions de cette note. Elles ont été récemment encore réunies dans un livre d'un très-commode usage, intitulé : Manuel des Symboles et Définitions émanées des Conciles œcuméniques et des souverains pontifes touchant les choses de la foi et de la morale. (Enchiridion symbolorum et definitionum quæ de rebus fidei et morum a conciliis œcumenicis et summis pontificibus emanarunt ; edidit H. Denzinger ; Wirceburgi, 1 vol. in-12, 1854.) Voir notamment les nombreux § indiqués sous le titre : De Deo uno et trino ut in se est, et notamment le symbole du concile de Tolède, l'an 675, qui enseigne : « Non licet dicere Deum triplicem, sed trinum. »

CHAPITRE XVIII.

DE L'ORIGINE DE LA DOCTRINE NICÉENNE.

C'est ici le lieu d'indiquer la source de ce système que la majorité du concile de Nicée, appuyée sur le génie intraitable d'Athanase et sur la protection de Constantin, a voté en 325. Cet exposé facilitera l'intelligence de la doctrine arienne, du danger que ce conflit fit courir à la foi évangélique et de la vivacité extrême des querelles enfantées par ces deux théologies. Il faudrait un ouvrage à part et un ouvrage considérable ; cependant un résumé succinct sera utile, tant ces matières sont peu connues de la généralité des lecteurs modernes. L'origine et la filiation des notions nicéennes ont été diversement expliquées ; nous nous bornons à parcourir rapide-

ment les résultats qui paraissent acquis à la science.

Le nicéanisme n'est en dernière analyse qu'une tentative désespérée pour sonder la manière d'être de Dieu, pour dire comment il se manifeste, se communique, s'unit à l'homme. En un mot, c'est un essai d'explication de l'infini ; c'est une analyse où la synthèse seule est possible. Seulement, la question est prise relativement à Christ, et à la base de ces conceptions, se place non la christologie des synoptiques, pas même celle des Épîtres, mais la christologie johannique et notamment les enseignements de saint Jean sur le Verbe ou la Parole.

Nous commençons par renvoyer le lecteur aux développements donnés, dans l'analyse du quatrième évangile, à l'expression qui résume la christologie de saint Jean, le Verbe ou la Parole, et aux termes analogues qui s'y rattachent. Il faut tenir présente à son esprit la filiation de ces mots profonds, et surtout se souvenir que si la notion de la Parole était purement juive et remontait aux plus anciens documents transmis par Moïse, le mot était juif et païen à la fois. Platon, dont la philosophie régnait alors avec tant d'empire que le principal philosophe juif du temps, Philon, contemporain de

Jésus-Christ, s'efforçait de la concilier avec les dogmes du judaïsme, Platon aimait à s'en servir, lui aussi, comme synonyme de la raison ou de la sagesse divine[1].

Cependant la théologie de Nicée, telle que les

[1] Le mot se retrouve fréquemment dans les œuvres du grand philosophe grec; l'on a beaucoup discuté sur la portée qu'il donne à ce terme et le degré de rapprochement qu'il est permis d'établir entre ce qu'on peut appeler le sens platonicien d'une part et le sens juif ou chrétien de l'autre. L'un des principaux passages que l'on cite d'ordinaire est tiré du *Sophiste* (vers la fin du dialogue); le voici tel que le traduit M. Cousin : « L'étranger : Tous les êtres vivants mortels, « les végétaux qui croissent soit d'une racine, soit d'une se- » mence, à la surface de la terre, les corps inanimés fusibles » et non fusibles contenus dans son sein, est-ce à quelque » autre cause qu'à une puissance divine (ou à un Dieu- » Demiurge, c'est-à-dire créateur) que nous attribuerons de » les avoir fait passer du non-être à l'être? Ou bien nous en » tiendrons-nous à la doctrine et au langage vulgaire? — » Théétète : Quelle doctrine? — L'Étranger : Que la nature » engendre toutes ces choses en vertu d'une certaine cause » mécanique et dépourvue d'intelligence. Dirons-nous, au » contraire, que cette cause est douée de raison (logos) et » d'une science divine, qui provient d'un Dieu? » D'autres passages, notamment du Phèdre et du Théétète, peuvent être allégués; celui qu'on vient de lire suffit pour faire comprendre la justesse du point de vue que nous essayons de mettre en lumière; il est évident que l'emploi du mot *logos* ou *le verbe, la parole,* dont l'idée provient de la notion juive de Dieu et de la création, était, en outre, suggéré à l'auteur sacré par le langage philosophique de l'époque.

symboles la formulent, ne serait sortie ni de la philosophie de Platon[1], quoique les Pères aient essayé quelquefois d'y trouver la trinité, ni de celle de Philon, malgré ses efforts pour accorder l'Académie et la Synagogue. Il surgissait ou se répandait vers ce temps un système dont les progrès rapides, fort menaçants pour le christianisme, expliquent la direction vers laquelle Nicée a poussé la théologie chrétienne ; nous voulons parler du gnosticisme.

Si le lecteur n'a pas été découragé par l'abondance des textes cités dans le premier livre de cet essai; si l'ensemble de cette christologie exégétique est présent à sa pensée, il reconnaîtra sans peine cette vérité que les tendances ordinaires de l'esprit humain expliquent : les auteurs du nicéanisme, les rédacteurs de ses symboles, ont pris à la lettre des expressions ou figurées ou hyperbo-

[1] Les platoniciens ont fini par beaucoup admirer le commencement de l'Evangile selon saint Jean et prétendaient y reconnaître leurs opinions. Il y a dans la Cité de Dieu de saint Augustin un curieux passage sur ce sujet (Liv. x, chap. 29) où il cite entre autres un certain platonicien qui voulait que l'on écrivît en lettres d'or, dans les lieux les plus apparents des églises, le commencement de l'Évangile de saint Jean.

liques ; on a donné à des locutions pleines d'une énergie orientale une extension que la révélation elle-même désavoue ; on a substitué ainsi à la divinité du Sauveur telle que l'Évangile l'enseigne un chef-d'œuvre de métaphysique, qui, le principe posé, n'a reculé devant aucune conséquence ; on a exagéré en un sens, pour évincer comme à force ouverte les exagérations où le gnosticisme se jetait en un autre. C'est encore l'Évangile ; il ne faut ni craindre ni regretter de l'avouer ; mais c'est l'Évangile défiguré, sorti de sa simplicité native et divine, interprété en attribuant à des termes, à des métaphores que, dans la pensée des écrivains sacrés, la notion pure de Dieu expliquait en les restreignant, une portée excessive dont ils auraient été les premiers à s'étonner.

Le gnosticisme est un système à la fois philosophique et mystique, dont les deux principaux caractères sont le mystère comme moyen de succès, et pour théorie la doctrine des Émanations ou des *Éons* successifs ; cette philosophie, en déployant une habileté et une ténacité extrême, s'est mise en lutte contre le paganisme, le judaïsme et le christianisme, avec la prétention de les remplacer ou de les absorber.

Toutes les écoles gnostiques affectaient le mystère, ce vieux moyen, toujours puissant, d'attirer l'attention, d'exciter l'intérêt; sans avoir recours à des formes d'initiation solennelle ou lugubre, sans même se séparer ostensiblement des cultes établis, leurs docteurs semblaient toujours avoir plus à dire qu'ils ne disaient; ils ne divulguaient que lentement et avec prudence leurs secrets les plus élevés; ils entr'ouvraient devant l'imagination tenue en suspens des horizons vaporeux et immenses de connaissances nouvelles; ils se plaçaient ainsi vaguement à une grande hauteur au-dessus des religions existantes; leur langage même était plein de termes emphatiques, d'origine étrangère ou qu'ils prenaient en des sens nouveaux, et l'esprit contemporain, étonné de cette invasion d'une science inconnue donnée comme l'explication de toutes choses, se laissait entraîner par la hardiesse des conceptions les plus bizarres, par le luxe des mots les plus sonores.

Le caractère le plus spécial et le plus curieux du gnosticisme est la théorie des Émanations, c'est-à-dire d'une succession graduelle d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, comblant pour ainsi dire l'intervalle de l'infini au fini, issus de

Dieu d'abord et ensuite les uns des autres. Ces êtres chimériques, représentés comme plus ou moins spirituels ou matériels, sont désignés dans la science sous le nom général d'*Éons* ou d'Existences, terme que le gnosticisme a fourni; ils portent d'ailleurs des dénominations très-variées; ils ont des charges et des rangs; des mondes, des âges, des éléments à gouverner; des sphères célestes ou inférieures à parcourir, à inspecter; chaque secte modifiait et combinait de mille manières ces curieuses imaginations; les titres les plus magnifiques, les plus expressifs, les plus solennels que fournissaient les langues sémitiques ou la langue grecque, s'employaient pour distinguer les Éons; d'augustes fonctions leur étaient attribuées, la surveillance de l'humanité, le témoignage contre elle, le jugement des méchants, la rémunération des bons, la conduite des astres, le maintien de l'ordre de la nature, le soin de dompter la matière, l'arrangement ou la fécondation du chaos, la création même; le Dieu suprême disparaissait derrière la cour formée autour de lui à l'instar de celles des grandes monarchies orientales, et se retirait au sein d'une sorte d'infinité passive, remplacé dans l'univers physique et moral

par la multitude des Éons, ou dans les systèmes qui n'en admettaient qu'un moindre nombre, par la grandeur de leurs attributs.

Ces théories sont restées très-obscures, parce qu'à l'exception de quelques rares fragments les écrits des gnostiques ont péri; ils ne sont connus que par extraits, et par les réfutations, les censures, les sarcasmes de leurs adversaires. Les gnostiques prétendaient d'ailleurs que leurs principes formaient une chaîne de révélations qui de générations en générations étaient descendues jusqu'à leur siècle et avaient pour source première la sagesse même de Dieu. Du reste, et ce point a une véritable importance, la plupart de leurs chefs d'école ne se donnaient point pour des hérésiarques, des apostats; ils n'entendaient pas abandonner le christianisme, mais le modifier, le compléter, l'absorber; ils s'efforçaient d'enter l'Évangile sur leur système, et cette conciliation impossible accroissait considérablement l'illusion et le danger de leurs erreurs.

Les dernières recherches ont fait partager les philosophies gnostiques en cinq branches principales, auxquelles on a donné le nom du pays où elles ont fleuri : la Palestine qui en serait le ber-

ceau, la Syrie, l'Égypte, l'Asie Mineure, et les écoles dispersées qui ont eu moins d'influence et ont laissé moins de traces. Nous ne pouvons tenter même une esquisse des théories très-compliquées et très-divergentes que ces écoles ont accréditées; toutes se rencontrent en ces deux points, une grande affectation de mystère comme ressource de propagande, et la doctrine des Éons comme base du système.

C'est dans les trois premiers siècles de l'ère chrétienne que cette étrange philosophie a occupé, émerveillé et souvent entraîné les esprits. Mais l'origine en est plus ancienne; on admet généralement aujourd'hui qu'elle coïncide avec l'établissement du christianisme, ou plus probablement encore, qu'elle est de quelque temps antérieure. Cette date favoriserait l'opinion qui donne pour berceau au gnosticisme, non l'Égypte, non la Perse ou la Chaldée, encore moins l'Inde ou la Chine, mais la Palestine même, et qui en voit la source première dans la Kabbale ou l'ancienne philosophie rabbinique. Quoi qu'il en soit de ces données jusqu'à présent incertaines, il paraît incontestable que le gnosticisme commençait à se répandre quelque temps avant l'Évangile; on ne

conteste plus que les auteurs sacrés, notamment saint Paul et saint Jean, aient eu quelquefois en vue dans leurs écrits ces écoles; ils ont détourné, en faveur du christianisme, des expressions dont le langage gnostique s'emparait, telles que *plénitude*, *lumière*, *vie*, *gloire*, termes qu'il appliquait à ses Éons. Il est probable que la censure prononcée par saint Paul contre *le culte des anges* (Col. II, 18) renferme une allusion aux pratiques religieuses de ces sectaires ; que par *les fables et les généalogies sans fin* dont il entretient Timothée (I Tim. I, 4), il entend les émanations successives des Éons, et que la même intention a dicté le mot que l'auteur de l'Apocalypse met dans la bouche de l'ange devant lequel il se prosterne pour l'adorer : *Garde-toi de le faire; je suis ton compagnon de service et le compagnon de tes frères qui adorent Jésus* (Apo. XIX, 10).

Qu'on se représente les docteurs de l'Église chrétienne luttant partout, de ville en ville, à travers les contrées les plus policées, contre ces poétiques enthousiastes, dont les théories étaient si séduisantes pour l'esprit mystique des peuples de l'Orient et l'emportaient de beaucoup, comme charme de l'imagination, sur la philosophie plus

positive et plus raisonneuse de la Grèce et sur la simplicité de l'Évangile ! Qu'on se rappelle surtout qu'il n'y a pas une seule des cinq écoles principales entre lesquelles on peut historiquement diviser les gnostiques, qui n'admette Jésus-Christ et le Saint-Esprit parmi ses Éons ! Loin, en effet, de renier le Christ, presque tous ces hardis rêveurs l'exaltaient à leur manière, lui attribuaient un rang éminent; mais ils prétendaient que ses apôtres et ses historiens n'avaient pas compris sa gloire et ses enseignements. Aussi les Ariens, dont le concile de Nicée anathématisa les doctrines, étaient accusés d'assimiler le Sauveur à l'un des êtres intermédiaires les plus fameux du gnosticisme, le Demiourgos [1]. Évidemment il y avait là un danger immense, le danger que le christianisme fût absorbé dans le gnosticisme, le danger que le Christ ne disparût pour ainsi dire perdu dans la foule des Émanations, le danger que l'Église chrétienne ne fût dégradée au rang d'une école gnostique. Il

[1] « D'après le système des Ariens, le Fils de Dieu se rapproche beaucoup du Demiourgos des gnostiques, et il est même complétement semblable à quelques-unes des descriptions que l'on a faites du demiourgos. » (Athanase le Grand et l'Église de son temps en lutte avec l'arianisme, par J.-A. Moehler. Trad. de l'allemand, par J. Cohen, I, 297.)

est arrivé alors ce dont l'histoire de l'esprit humain offre une multitude d'exemples ; on a voulu réfuter et désarmer l'erreur en outre-passant la simplicité de la vérité ; on a combattu l'erreur par l'exagération ; on a exprimé la divinité de Jésus-Christ de manière à la faire apparaître comme une contradiction. Les gnostiques disaient : Jésus-Christ et le Saint-Esprit sont des Éons ; Nicée a répondu : Jésus-Christ et le Saint-Esprit sont le même être que l'Être infini. La trinité nicéenne est une sorte de démenti adressé au gnosticisme.

Quel esprit éclairé peut s'étonner que la paix définitive des communions chrétiennes ne puisse sortir de cette source ?

CHAPITRE XIX.

DE LA DOCTRINE ARIENNE OU UNITAIRE.

L'étude des deux christologies qui restent à examiner, la doctrine arienne ou unitaire [1] et celle des humanitaires, nécessite à notre point de vue moins de développements que la doctrine formulée à Nicée; elles sont plus simples et plus faciles à élucider.

[1] Le nom d'unitaires est celui que prennent aujourd'hui tous les théologiens qui reconnaissent la préexistence et la divinité de Jésus-Christ et sa subordination au Père; il est juste de le leur réserver, mais il ne faut pas oublier que ce nom a été et est encore pris par les humanitaires ou les sociniens modernes. Avant de classer les opinions, il est donc nécessaire de distinguer nettement si elles font regarder le Christ comme un simple homme ou comme un être supérieur, et cette distinction n'est pas toujours assez nettement établie, pas même dans les écrits de Channing.

La doctrine arienne tire son nom d'Arius, prêtre d'Alexandrie, le célèbre rival d'Athanase, aussi savant et habile, aussi violent que lui, condamné tour à tour et absous par les conciles, en disgrace ou en faveur près de Constantin, tantôt banni et déposé, tantôt rappelé et réintégré, et dont la mort étrange et subite, en 336, a passé pour un miracle chez ses adversaires et pour un empoisonnement chez ses partisans. Celui que saint Jérôme nomme le Démon du midi, ne pouvait, ce semble, mourir de mort naturelle.

Aucune polémique n'a plus agité l'Église chrétienne que la doctrine arienne; aucun orage de controverse n'a été plus rapide, plus violent, plus étendu, plus durable, et n'a laissé des traces plus profondes; sous ce rapport, la Réformation du seizième siècle seule l'emporte sur l'arianisme. Ce système a entraîné des conciles et même un pape, Libère, « qui signa et embrassa l'hérésie » [1]; des empereurs, une immense partie et de l'épiscopat

[1] Au sujet de l'hérésie du pape Libère, nous ne citons que des autorités catholiques, le cardinal Baronius, ann. 357, § 41; la Vie de saint Athanase, par G. Hermant, docteur en théologie, de la maison de Sorbonne. II, liv. 8, chap. v, p. 173; et Tillemont, Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique, tom. VI, IIe partie, art. 69, et note 55 de la IIIe partie.

et du clergé inférieur; il s'est étendu dans tout l'Orient, en Égypte, en Afrique, en Europe, jusque dans les Gaules et l'Espagne, et embrasa la chrétienté de Constantin à Clovis. Il s'en est fallu de peu qu'à diverses reprises il ne devînt la théologie officielle de l'Église, et le mot fameux de saint Jérôme [1] au sujet du concile de Rimini l'atteste assez clairement; le monde chrétien, dit-il, gémit et s'étonna d'être arien; le mot est exact, à ceci près que le monde ne s'en étonnait et n'en gémissait nullement.

Le fond de cette doctrine se réduit à ce point unique, que le Sauveur est entre l'homme et Dieu un être intermédiaire, le Verbe ou la Parole, uni dans la personne de Jésus à l'humanité.

Que cette notion ait régné dans l'Église avant Arius; que l'enseignement des Pères antérieurs au concile de Nicée la favorise; que dans le langage de la piété chrétienne il se fût introduit des expressions qui l'impliquaient, c'est là ce qu'il est impossible de contester.

Et que cette notion fut accusée à tort d'être un emprunt fait aux théories du gnosticisme ou un essai de conciliation de l'Évangile avec le système des

[1] Hieronym. ad Luciferianos, I, 145, vol. I, p. 427.

Émanations, c'est là encore une certitude acquise à la science et dont les écrits même d'Athanase offrent la preuve.

Les principes de la doctrine arienne sont exprimés dans la langue grecque avec une concision et une énergie remarquables, parce que cette langue fournit comme à volonté des termes composés et que ses prépositions affirmatives ou négatives s'unissent aux mots ou s'en détachent avec une facilité extrême ; notre langue est si pauvre en ressources de ce genre que la force des arguments ariens se perd dans la traduction.

Durant le cours des luttes entre Athanase et Arius et des tentatives de conciliation qui ont eu lieu itérativement sous les successeurs de Constantin, diverses formules (on en a compté jusqu'à 18) plus ou moins restreintes ou adoucies furent publiées; la plus sage peut-être est la seconde du concile d'Antioche, en 341. Mais le fameux mot « consubstantiel » qui ne se trouve pas plus dans la Bible que le mot « trinité », venait toujours relever les barrières entre les deux opinions. Ce terme, dans sa simple énergie, exprime l'identité absolue de Dieu et de Jésus-Christ; les partisans de Nicée insistaient pour qu'on en fît usage, le

considérant avec raison comme le résumé de leur doctrine; les partisans de l'arianisme refusaient de l'admettre, comme une négation positive de la leur, et il est facile de reconnaître qu'en effet, si Jésus-Christ est consubstantiel à Dieu, c'est-à-dire si la nature de Dieu et du Sauveur est identique, l'arianisme est une erreur.

Suivant le premier principe des ariens, Jésus-Christ est d'une substance « qui d'abord n'était pas » et qui tire son existence de l'Être infini. Cette notion s'appuyait, selon leur foi, sur la relation d'extraction ordinaire qu'impliquent les mots de père et de fils, sur l'exorde de l'Évangile de saint Jean interprété dans le sens d'une distinction formelle entre Dieu et la Parole, et notamment sur le texte où saint Paul désigne le Christ comme *le premier-né de toutes les créatures* (Col. I, 15).

Le second principe des ariens, conséquence évidente du premier, enseignait qu'il y avait eu un temps où le Fils n'était pas, où Dieu existait seul; ils en trouvaient la preuve dans la portée des mots : *au commencement* dont saint Jean se sert, admettant d'ailleurs que le Fils appartenait, non au temps compté depuis la création des choses, mais à l'éternité antérieure; et en ce sens

ils le nommaient éternel ; ils soutenaient que le nicéanisme, en affirmant que « le Père est non créé et le Fils non créé, » que « le Père n'est ni créé ni engendré, » mais que « le Fils est engendré, » jouait sur les mots, avançait une subtilité sans valeur, et donnait en tout cas gain de cause à leurs assertions, vu que celui qui est engendré n'était pas avant sa génération et a reçu l'existence de celui qui l'engendre.

De ces prémisses, l'arianisme déduisait la subordination du Fils au Père et posait le problème sous forme de question : Dieu, disaient ses docteurs, a créé selon nous ou engendré selon les nicéens le Fils; il l'a créé ou engendré de gré ou de force ; de force ? nul ne peut le penser ; de gré ? il en résulte que celui qui donne volontairement l'existence est supérieur à celui qui la reçoit, Dieu ne pouvant donner l'être à un autre lui-même.

Il est inutile de s'arrêter à rappeler que l'arianisme se référait constamment à la déclaration du Seigneur : *Mon Père est plus grand que moi* (Jean XIV, 28.)

Ses adeptes déduisaient des mêmes prémisses la dissemblance de substance, arguant de ce qu'on admettait des deux côtés que le Père existe par

lui-même et que le Fils n'existe que par le Père ; cette différence leur paraissait fondamentale ; elle entraînait, à leur avis, une dissimilitude, impossible sans doute à définir ou à mesurer, mais réelle, mais incontestable, entre la nature des deux êtres, l'existence de l'un n'ayant point d'origine ni de cause, l'existence de l'autre en ayant une dans la volonté, dans l'acte du premier.

Enfin, disaient encore les ariens, si le Fils est issu du Père par une sorte de génération et s'il est de pareille substance, cette génération a dû amoindrir en quelque façon la substance du Père ; Dieu est changé ; l'immutabilité divine a disparu.

Sous l'empire de ces restrictions, l'arianisme avouait d'ailleurs toutes les gloires divines, toute la majesté du Christ et sa préexistence, et lui attribuait la création de toutes choses ; il le dénommait « le Fils unique, engendré avant tous les » siècles, hors du temps, Dieu de Dieu, tout de » tout, seul de seul, parfait de parfait, Verbe vi- » vant, sagesse vivante, lumière véritable, im- » muable et inaltérable dans sa divinité, image » sans différence de la substance, de la volonté, » de la puissance et de la gloire du Père, qui a » été au commencement en Dieu, Dieu-Verbe,

» descendu du ciel, né d'une vierge et s'étant fait » homme, médiateur de Dieu et des hommes, » l'auteur et le chef de notre vie, qui a souffert » pour nous, qui est ressuscité le troisième jour, » monté au ciel, assis à la droite du Père et qui » reviendra juger les vivants et les morts. »

En passant sous silence une foule de variantes et d'arguties que ces disputes ont amenées, il importe d'en venir à un principe que l'arianisme admettait encore, singulière et grave erreur et peut-être de toutes ses assertions celle qui lui a été le moins reprochée. Chose étrange ! au milieu d'une si ardente polémique sur des mystères insondables et qui ne tiennent nullement au côté pratique et vivant du christianisme, à ses offres de paix, à ses promesses de salut et d'immortalité, on oubliait, à force de disserter sur la divinité du Christ, un point, savoir son humanité. Le symbole de Nicée omet de s'expliquer sur le Christ historique, et durant cette véhémente querelle des nicéens et des ariens concernant l'existence céleste de Jésus, il est à peine question de son existence humaine. Cependant il paraît constant que l'arianisme, en admettant que le Verbe ou la Parole s'était approprié un corps humain et avait passé par une vie

terrestre, ne reconnaissait point en Jésus une âme humaine [1]. Si Arius lui-même n'allait pas jusque-là, ses disciples y sont venus, et l'esprit du système les y conduisait. Une foi éclairée qui veut se rendre compte de la christologie nicéenne, est forcée de se demander, en présence de ce Christ « vrai Dieu et vrai homme », mais « totalement un », ce que devient Dieu pendant la passion, la crucifixion et la mort; de même, en voyant le Verbe ou la Parole de la christologie arienne s'unir à l'humanité, on se demande ce que devient cette humanité, quand la Parole vient se réunir à Jésus et comment la Parole et l'âme humaine peuvent exister simultanément et constituer une individualité [2]. Il est donc facile de comprendre

[1] Voir saint Athanase, De adventu Christi. Opera I, p. 636. — Épiphane, Hær. 69, nos 49, 50. Opera I, pp. 743-771. — Augustin, De Hæres, c. 19. — Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, tom. VI, 2e par., art. 2. — Athanase le Grand et l'Église de son temps, etc., de J.-A. Moehler, trad. par J. Cohen, I, pp. 299 et 319.

[2] Si cette conception (celle qu'au lieu d'une âme humaine le Christ avait revêtu le Verbe éternel) place la sainteté de Jésus au-dessus de toute atteinte, elle anéantit d'autre part un élément tout à fait essentiel, la plénitude de son humanité, la réalité de son caractère de modèle en tant qu'homme véritable. (De la sainteté parfaite de J.-C., trad. de l'allemand, du Dr Ullmann, par Th Bost, p. 16.)

que l'arianisme en soit arrivé à nier l'âme humaine du Sauveur, et les historiens du dogme se sont étonnés avec raison que cette fondamentale erreur ait été si faiblement reprochée à cette école, quoique Apollinaire le Jeune, vers 360, la défendît encore, après Nicée, avec une grande précision. On peut aller jusqu'à dire qu'à force de concessions dans quelques-uns de ses symboles, l'arianisme niait bien moins la divinité que l'humanité du Sauveur; les discussions cependant ont porté presque exclusivement sur la première négation; on paraissait oublier que la seconde réduit à rien le christianisme et ne laisse aucun sens à l'Évangile. L'étude de l'humanité du Christ est réservée à la partie morale de ce travail; mais quelle étude est nécessaire pour reconnaître que l'Évangile déclare avec une évidence hors de toute contestation l'humanité positive de Jésus, qu'un Rédempteur sans âme humaine ne saurait entrer en relation avec nous et nous offrir un modèle utile; enfin, que si Jésus n'est pas notre frère autant que notre Sauveur, tout n'est plus que chimère dans la religion chrétienne, impossibilité dans ses exemples et déception dans ses espérances ?

Les Ariens modernes n'ont garde de retenir une erreur si étrange [1]. Ils refusent le titre d'ariens et prennent celui d'unitaires, qui répond mieux à leurs croyances, quoiqu'il ait désigné quelquefois les sociniens, les humanitaires. Les traits distinctifs de cette opinion sont, de nos jours, une confiance intense et illimitée en la bonté de Dieu qui n'avait nul besoin d'un sacrifice sanglant pour pardonner à ses enfants; la foi en la Bible comme contenant une révélation; les miracles et les prophéties; l'idée que le Christ est un être divin, mais distinct de Dieu; celle que son humanité, malgré sa naissance miraculeuse, a été complète; celle que sa sainteté a été parfaite et qu'il est, à ce titre, le Sauveur, le modèle et le juge des hommes; l'espérance enfin d'un rétablissement universel. L'esprit de cette école l'entraîne

[1] Le dernier théologien d'une véritable science qui ait partagé quelque temps cette manière de voir, est Nathanael Lardner, qui, ensuite, adopta pleinement les doctrines humanitaires. La progression de ses idées sur ce sujet doit être suivie dans sa célèbre lettre, écrite en 1730, mais qui n'a paru qu'en 1759, « sur cette question : si le Logos (ou la Parole) a suppléé une âme humaine dans la personne de Jésus. » Londres, 1 vol. in-8°. Cet écrit se trouve dans le 10e vol. de l'édition des OEuvres complètes de Lardner, donnée par le docteur Kippis.

à s'occuper très-peu de la divinité du Christ, considérée comme un mystère placé en dehors des bornes de notre raison et de notre foi et qui n'a point de côté pratique; mais en revanche, à faire ressortir son caractère moral et l'entière perfection de sa vie. Il est impossible de ne pas reconnaître en outre que cette opinion se distingue entre toutes par ses tendances libérales, et quant aux droits imprescriptibles de la raison au sujet des matières religieuses, et quant à sa tolérance envers les théories opposées.

C'est en Angleterre et en Amérique seulement que cette opinion a fini par se constituer en corps d'église, et si l'on ne cherche que là les autorités qui l'appuient, on trouve que depuis la réformation quelques-uns des plus grands noms du monde intellectuel figurent parmi ses partisans. Érasme [1] a

[1] Il y aurait de curieux passages à glaner dans les nombreux ouvrages d'Érasme. On peut signaler l'habileté consommée avec laquelle il développe, dans sa paraphrase du Nouveau Testament, les deux textes : *Mon père est plus grand que moi* (Jean, XIV, 28), et Christ est *le premier-né de toutes les créatures* (Col. I, 15). (Édition de Paris de 1540, p. 119 de la paraphrase de saint Jean et 187 de celle des Épîtres). Ses commentaires sur ces deux passages sont encore plus explicites, quoiqu'il s'abrite sous l'autorité d'Hilaire et de Cyrille au sujet du premier, et d'Ambroise sur le second.

été accusé d'avoir incliné vers ces doctrines et d'avoir eu en même temps la prudence de proclamer que l'hérésie arienne était morte; ce qui le dispensait de dire s'il la faisait, ou non, revivre. Il est certain que Milton, Newton, Clarke, Locke, et plus récemment encore l'éminent moraliste et prédicateur Channing, ont partagé et défendu ces croyances [1].

[1] Traité sur la Doctrine chrétienne tirée de la seule Écriture sainte, par J. Milton, trad. du latin et publié pour la première fois par le Dr Sumner, par ordre du roi. Cet ouvrage, délaissé durant 150 ans parmi les papiers d'État, à Whitehall, est divisé en deux livres, l'un sur la connaissance de Dieu, l'autre sur le service de Dieu. Dans une admirable préface, Milton exprime de la manière la plus touchante la consolation qu'il a puisée dans ce travail. Du reste, à une lecture attentive du Paradis Perdu, on reconnaît que toutes les peintures du Messie sont ariennes.

C'est sans fondement que les opinions de Newton ont été révoquées en doute. Dans ses deux ouvrages théologiques, les observations sur les prophéties de l'Écriture, particulièrement sur les prophéties de Daniel et l'Apocalypse de saint Jean (1728), ne l'amenaient point à s'expliquer. Il s'explique plus nettement dans sa Lettre sur 1 Jean v, 7 et 1 Tim. III, 16, composée probablement vers la fin de sa vie, pour venir en aide à son disciple et son ami, le célèbre Whiston.

Clarke, un esprit d'une trempe telle qu'il a eu la gloire de s'entremettre entre Newton et Leibnitz sur les plus hautes questions religieuses, et dont on a pu dire que ses *Discours* doivent être regardés comme la plus belle et la plus forte

A première vue, il est juste de convenir que par la tolérance et la largeur de ses opinions, par son respect pour la révélation et sa fidélité à maintenir les droits de la raison et de la liberté d'examen, le système unitaire moderne offre plus de chances heureuses à la conciliation des partis religieux que toute autre théologie. Mais il reste une pierre d'achoppement qui compromet ces espérances et que Channing lui-même s'efforce vainement d'enlever [1]. Cette difficulté, qui doit nécessairement ramener et entretenir une vive polémique dont on ne voit pas l'issue, c'est le système de deux natures en Christ. L'unitarianisme nie cette conséquence; mais elle ressort, inévitable, des prémisses. Le

démonstration qui ait jamais été faite de l'existence de Dieu, Clarke a publié un traité : De la doctrine de l'Écriture Sainte touchant la Trinité.

Locke, outre son célèbre ouvrage, dont le titre « Reasonnableness of christianity » est faiblement rendu par : le Christianisme raisonnable, a donné une paraphrase des Épîtres aux Galates, aux Romains et aux Éphésiens, et divers opuscules théologiques.

Channing, OEuvres, 5 vol. in-8°, passim, et notamment : vol. III, le Christianisme unitaire, sermon; vol. IV, le Caractère de Christ, imitable (The Imitableness of Christ's character), sermon; et vol. V, Examen des objections contre le christianisme unitaire.

[1] Voir surtout vol. III, p. 75 et suivantes.

Christ est un homme et le Christ est un être supérieur. La vraie grandeur morale, selon Channing, est de facile accès, de facile imitation; loin de repousser, elle attire, et fait de celui qui en est revêtu un ami et un modèle; « il ajoute : cette » observation peut s'appliquer non-seulement à » l'homme, mais au delà des hommes à des êtres » d'un ordre plus élevé, aux Anges et à Jésus-» Christ [1]. » Cette citation suffit; toute la discussion renaît; la question est de nouveau soulevée d'une double nature, d'une double volonté en Jésus, en un mot de la suppression de son individualité.

Il nous paraît vain d'espérer qu'une doctrine qui laisse subsister, quoi qu'elle prétende, un élément si fécond de disputes, une doctrine qui traîne à sa suite une objection à ce point formidable où la personnalité morale du Sauveur et la valeur de son exemple humain sont intéressées, puisse assurer la paix de l'Église [2].

[1] Vol. IV, p. 138.

[2] Basnage, certes, l'espérait peu, lorsqu'il écrivait au sujet de la controverse arienne ces lignes remarquables : « Le pas est glissant, la matière difficile, et les expressions par lesquelles on explique un mystère incompréhensible à la raison,

ne peuvent pas toujours être justes; on emploie ordinairement des idées qu'on emprunte de la nature, qui mettent une trop grande différence entre le Père et le Fils ou qui n'y laissent aucune distinction. » (Histoire de l'Église, in-fol., tom. I, p. 80.)

CHAPITRE XX.

DE LA DOCTRINE SOCINIENNE OU HUMANITAIRE.

La Doctrine socinienne ou humanitaire consiste dans la pensée que Jésus est un simple homme, sans différence aucune avec le reste de l'humanité; ce point est le fond de cette christologie, même lorsqu'elle admet la naissance miraculeuse, la résurrection et une souveraineté spirituelle au delà.

Le nom de socinienne, sous lequel elle est historiquement connue, lui vient des deux Socin, oncle et neveu, mais plus spécialement du neveu, Fauste, qui, vers 1579, vint s'établir en Pologne, où la doctrine unitaire ne tarda pas à se constituer en une florissante Église dont les travaux ont attiré,

dans le temps, l'attention des savants de toutes les communions et mériteraient d'être consultés aujourd'hui avec plus d'assiduité.

Le nom d'humanitaire est la désignation moderne de cette théorie et s'accorde mieux avec ses croyances fondamentales.

De très-graves distinctions doivent être posées dès le début de cette étude. Il y a trois manières différentes d'être humanitaire. Les anciens sociniens, ceux de leurs successeurs qui, en Angleterre et en Hollande, ont persévéré dans cette foi, et quelques Églises anglaises et américaines de nos jours qui suivent avec des nuances diverses cette croyance, professent un respect profond pour l'Écriture sainte, l'acceptent comme contenant une révélation, et s'efforcent d'expliquer dans un sens favorable à leurs opinions les textes de saint Paul et de saint Jean qui paraissent les contredire; l'Évangile, selon leur pensée, est divin; mais on le comprend mal, quand on y trouve ou la christologie de Nicée ou celle de l'unitarianisme; il n'enseigne point la préexistence et la divinité de Jésus-Christ.

Une seconde manière d'être humanitaire consiste à partir de l'idée que la Bible contient une

révélation positive dans ce qui forme l'essentiel de la religion, mais non dans la partie purement théorique et philosophique de la religion ; que les auteurs de l'Écriture sainte ont été sous ce rapport laissés à leurs propres forces et n'ont exposé que leurs propres conceptions ; que le christianisme, révélé dans l'Évangile comme un principe de vie nouvelle introduit au sein de l'humanité, est indépendant de l'idée que les contemporains de Jésus ont pu se faire de sa nature ; que saint Paul, par exemple, en écrivant ses Épîtres, et saint Jean en rédigeant les discours qu'il met dans la bouche du Christ, ont donné leur métaphysique personnelle, mais non des enseignements inspirés, et qu'en conséquence, quoique évidemment les deux apôtres déclarent la préexistence et la divinité du Sauveur, il n'est qu'un simple homme.

Enfin, une troisième et dernière manière de comprendre la théorie humanitaire consiste simplement à nier que la Bible soit en aucun sens le fruit d'une inspiration et contienne à aucun degré une révélation divine, même dans les limites du principe fondamental de notre exégèse que la Bible n'est pas la révélation, mais que la révélation est contenue dans la Bible ; on n'y trouve, nous dit-on,

que les marques ordinaires de l'action de l'intelligence infinie sur les intelligences bornées ; tous les hommes de génie, les hommes de bien, les hommes de foi ont leur part dans cette communication générale et permanente de l'esprit de Dieu ; les auteurs sacrés ont pu recevoir la leur à ce titre, tout en demeurant sujets à l'erreur en toutes choses, même dans les choses religieuses ; ils ont enseigné selon qu'ils ont cru ; ils ont en effet enseigné la préexistence et la divinité de Jésus-Christ, et se sont trompés.

On le voit, le point d'arrivée de ces diverses voies de la doctrine humanitaire est le même ; le point de départ diffère, et si le lecteur se reporte aux aperçus sur la révélation qui ouvrent ce travail, il comprendra qu'aucune discussion n'est possible entre nous et cette classe d'humanitaires modernes qui ne reconnaissent à l'Évangile aucune espèce d'autorité divine. Leur opinion, si elle ne se réduit pas à un simple déisme, est sur la pente facile qui y conduit, et la base d'une controverse manque des deux parts ; au premier effort dans cette lice, le terrain céderait sous nos pas ou les leurs. Au lieu de disserter sur les christologies comparées, il faudrait commencer par convenir de la source

d'où elles découlent; ce n'est plus du Christ qu'il s'agit, mais de son histoire et de la foi qu'elle mérite, de la confiance due au livre qui la contient; ce n'est plus sur la nature et l'œuvre de Jésus que l'on varie, mais sur l'intervention de l'esprit de Dieu dans la marche, dans le progrès de l'esprit humain et la rédaction de l'Écriture sainte.

Les seuls systèmes qui aient droit à une place dans cette série de parallèles sont ceux qui considèrent l'Évangile comme un livre inspiré et y cherchent la vérité religieuse dans la conviction que Dieu l'y a mise; qui, en un mot, partent avec nous de la persuasion qu'il y a révélation et que la révélation est dans la Bible.

Selon l'ordre de dates, c'est l'ancien socinianisme dont il faut d'abord s'enquérir.

On a peu l'idée en France même au sein des Églises protestantes, et l'on n'a aucune idée au sein de la communion romaine, des immenses et remarquables travaux dus aux théologiens de cette école. La vaste collection connue sous le nom de « Bibliothèque des Frères polonais[1], » et

[1] La collection se compose de neuf volumes in-fol. Les deux premiers contiennent les ouvrages de Fauste Socin;

qui contient les ouvrages des principaux fondateurs de cette Église, est sans contredit un des recueils de ce genre où l'on trouve, pour le siècle où elle a paru, le plus de polémique élevée, le plus de savante exégèse. Toute cette science n'a point réussi à miner le discrédit dont la violence de la polémique a, depuis Calvin et la réformation, recouvert cette opinion, considérée moins comme une hérésie que comme une impiété, moins comme une erreur que comme une apostasie.

Vers la fin du dernier siècle et de nos jours, ces travaux (pour nous borner toujours aux pays où l'opinion est constituée en Églises) ont été repris et ardemment poursuivis avec une grande érudition, en Angleterre par Priestley, le rival de Lavoisier; par Lardner, l'auteur de l'immense ouvrage : la *Crédibilité* de l'Histoire Évangélique, par Belsham qui a commenté les Épîtres de saint Paul, et par des théologiens, des exégètes, des sermonnaires en grand nombre, dont les œuvres forment une littérature religieuse à part. Cet en-

les vol. 3, 4 et 5 ceux de J. Crell; le 6e, de J. Slichting; les 7e et 8e, de Wolzogens, et le 9e, de Przipcow, 1656; imprimés à *Irenopolis* ou *Eleutheropolis* (Amsterdam). Les bons exemplaires doivent renfermer les titres et les portraits de Socin, Crell et Wolzogens.

semble de travaux montre clairement à tous les esprits doués de quelque impartialité, d'abord qu'il faut compter avec cette opinion et que les dédains ou les anathèmes ne sont pas, même pour elle, des réfutations suffisantes ; ensuite, que la théologie n'est décidément pas la religion et qu'en dépit des erreurs d'une métaphysique ou d'une exégèse le sentiment chrétien peut se faire jour et donner la vie à la conscience, enflammer le zèle de la foi, entretenir la force de la charité, inspirer le respect de la révélation. Le caractère et la vie de Priestley, notamment, offrent un véritable modèle de labeurs et de vertus chrétiennes[1].

Ces témoignages en faveur d'une secte si sou-

[1] Nous renvoyons ceux de nos lecteurs qui seraient disposés à n'accueillir qu'avec défiance cet éloge aux « Mémoires de J. Priestley, écrits par lui-même jusqu'à l'année 1790, et continués par son fils, 2 vol. in-8°, Londres, 1807. — Éloge de Priestley, lu à la séance publique de l'Institut, le 5 messidor an XIII (24 juin 1803), — et à l'ouvrage du Rév. W. Turner, Lives of eminent unitarians, 2 vol. in-8°. London, 1843, tom. II, p. 438.

Priestley était l'un des huit associés étrangers de l'Académie des sciences, dont Cuvier, dans son éloge, dit que la liste de ces noms, commençant par ceux de Newton, de Leibnitz et de Pierre le Grand, n'a dégénéré en aucun temps de ce premier éclat. En terminant cette notice, l'illustre panégyriste ajoute : « Ses derniers moments furent remplis par les épanchements de cette piété qui avait animé toute sa

vent méconnue, qu'il était de strict devoir de consigner ici, ne peuvent surprendre et scandaliser que les hommes à préventions étroites, qui se confient en leur ignorance et repoussent sans examen. Il n'est pas nécessaire, pour rendre mieux justice aux disciples de cette école, de parcourir péniblement les in-folio de la Bibliothèque des Frères polonais et d'en extraire les passages où leur opinion sur la Bible est exprimée. La confession de foi des anciens sociniens porte le titre de « Catéchisme de Racovie; » commencée par G. Pauli, pasteur de Racovie ou Racow, petite ville du midi de la Pologne, continuée par V. Smalc et par le chevalier J. Moscorow, elle fut complétée par J. Crell et J. Slichting vers 1642. Les premiers chapitres roulent sur l'authenticité des saintes Écritures, sur le principe qu'elles sont « suffisantes », sur leur clarté; on y lit (Sect I,

vie... il se faisait lire les Évangiles et remerciait Dieu de lui avoir donné une vie utile et une mort paisible. Il mettait au rang des principaux bienfaits qu'il en avait reçus, celui d'avoir connu personnellement presque tous ses contemporains célèbres. Je vais m'endormir comme vous, dit-il à ses petits-enfants qu'on emmenait; mais, ajouta-t-il en regardant les assistants, nous nous réveillerons tous ensemble, et j'espère pour un bonheur éternel, témoignant ainsi dans quelle croyance il mourait; ce furent ses dernières paroles. »

chap. 3) : « Ce fut l'intention de Dieu, quand il lui » plut de donner les Écritures saintes à l'humani- » té, que les hommes pussent arriver par elles à la » connaissance de sa volonté ; il n'est pas à croire » que les écrits qu'il leur a donnés dans ce but » soient d'une rédaction défectueuse, de sorte » que tous ne peuvent parvenir à les entendre. » Et quant à l'authenticité, on lit dès le début (Sect. I, chap. 1) : « Il est absolument incroyable que » Dieu, dont la bonté et la providence sont infi- » nies, ait permis que ces Écritures, dans les- » quelles il s'est révélé lui-même, où il a déclaré » sa volonté et montré la voie du salut, et qui ont » été de tout temps acceptées par tous les hommes » pieux comme des livres d'une autorité divine, » aient été falsifiées en aucune façon. » Ces preuves indirectes de l'autorité et de l'authenticité des livres saints seraient jugées d'une très-faible valeur par l'exégèse moderne ; on a recours aujourd'hui à des arguments d'une autre portée. Mais ici, c'est la foi, non la science du socianisme que nous devons faire ressortir, et qu'affirment de plus net et de plus fort au sujet de la Bible les confessions les plus éloignées relativement à la personne de Jésus du sentiment des Frères de Pologne ?

Le même catéchisme de Racovie s'exprime ainsi sur la gloire du Sauveur (Sect. IV, chap. 1) : « Il est le Fils unique de Dieu, conçu du Saint-» Esprit, né d'une vierge, n'ayant d'autre père » que Dieu,... admirable par la sainteté parfaite » de sa vie, revêtu de science et de puissance » divine, envoyé dans le monde par le Père avec » une suprême autorité, rendu semblable et à » vrai dire égal à Dieu par sa domination sur » toutes choses; il est non-seulement le Fils uni-» que de Dieu, mais un Dieu, surtout depuis que » toutes choses ont été mises, Dieu excepté, sous » ses pieds. Le Saint-Esprit était uni par un lien » indissoluble à sa nature divine ; en un mot, la » nature de Christ est telle qu'immédiatement » après celle de Dieu, aucun être n'en possède » une si éminente. »

La théorie du socinianisme admet d'ailleurs l'état général de péché (Sect. II, chap. 1), les miracles du Christ, la nécessité de sa mort sans la considérer comme un châtiment divin des péchés des hommes, la résurrection, l'ascension (Sect. VII), le règne (Sect. I, chap. 1); les expressions employées pour définir le mérite de la mort de Seigneur sont notamment d'une grande énergie :

« Christ, conformément à la volonté et aux des-
» seins de Dieu, a souffert pour nos péchés et
» subi une mort sanglante comme sacrifice expia-
» toire » (Sect. v, chap. 8 et sect. vi), et il semble qu'à part le dogme de sa nature divine selon le système nicéen, il est impossible d'exalter davantage le Sauveur, de lui attribuer une mission plus complète et de lui reconnaître plus de souveraine majesté.

Chose étrange et digne d'une sérieuse attention ! si l'on compare diverses expressions des extraits qui précèdent du Catéchisme de Racovie, aux extraits donnés ci-dessus du concile arien de 341, on se croit en plein arianisme, et Racovie semble faire écho à Antioche. C'est une curieuse preuve que les doctrines se rapprochent, même lorsque les hommes se séparent, et que sur les points mystérieux de la religion on est souvent plus près les uns des autres qu'on ne le croit. Cependant il est certain qu'au fond des enseignements du socinianisme on trouve l'idée qu'en dépit de la naissance miraculeuse, Jésus est un simple homme. Des passages sans nombre qu'il serait facile de puiser dans « la Bibliothèque des Frères polonais, » un seul suffira ; il est de Fauste Socin :

« Quant à la nature de Christ, je crois qu'il est un homme (Rom. v, 15), conçu et formé dans le sein de la Vierge par la puissance du Saint-Esprit, engendré de cette manière, d'abord sujet à souffrir et mortel (2 Cor. XIII, 4), jusqu'à ce qu'il eût achevé la mission que Dieu lui donna à remplir sur la terre ; ensuite, après qu'il fut monté au ciel, devenu non sujet à souffrance et immortel (Rom., VI, 9) [1]. »

Cette simple humanité, débutant par une naissance exceptionnelle, peut être considérée comme une des inconséquences du système ; mais il y a plus, et le socinianisme se complique de deux notions plus originales, plus singulières encore.

Ce simple homme, Jésus, a mérité, a obtenu de Dieu une souveraineté, une exaltation telle que le socinianisme veut qu'il soit adoré. Ici encore, un seul passage suffira. Dans sa dispute contre C. Francken, aux objections ordinaires que suggère l'adoration d'une créature, F. Socin répond : « Quoique la différence entre Dieu et la créature soit immense, il n'est pas nécessaire qu'il y ait une différence également grande entre l'honneur rendu à Dieu et à la

[1] Institution de la religion chrétienne, de F. Socin. Tome I de la Bibliothèque des Frères polonais, p. 654. Les citations de textes sont celles de l'original.

créature ; car Dieu peut communiquer à qui il lui plaît son honneur propre, surtout à Christ qui en est digne, et que sans les motifs les plus graves, l'Écriture sainte n'aurait point commandé d'adorer [1]. »

La seconde pensée que nous croyons devoir signaler et qui est d'une originalité plus curieuse encore, suffirait pour montrer qu'aucune antipathie contre le merveilleux, contre le surnaturel, n'a prévalu dans les esprits de ces théologiens, lorsqu'ils rejetaient la préexistence et la divinité de Jésus-Christ. Leur christologie enseigne que Jésus, après son baptême et avant son entrée dans ses fonctions de Messie, est monté au ciel pour y apprendre les vérités qu'il devait enseigner et certifier aux hommes (Sect. IV, chap. 1; sect. V, préambule); c'est ainsi qu'il a été *dans le sein de Dieu* et qu'ensuite *il nous l'a manifesté* (Jean I, 18) ; c'est en ce sens qu'il a dit : *Personne n'est monté au ciel que celui qui en est descendu, le Fils de l'homme qui était dans le ciel* (III, 13) [2]. Cette doctrine admet-

[1] Bibliothèque des Frères polonais. Tome II, p. 767.

[2] Catéchisme de Racovie, sect. IV, chap. I; sect. V, préambule. Voir encore Slichting sur Jean III, 13. Biblioth. Fratr. polon. (dern. vol.), p. 27. Curcellœus, Inst., lib. V, cap. XVIII, et Wissowatius sur le même texte.

tait donc deux ascensions du Seigneur, l'une préparatoire à son ministère, l'autre qui le termine; elle introduit, il faut l'avouer, dans une christologie qui se croyait purement humaine et que souvent encore on croit telle, un élément aussi mystérieux, aussi exceptionnel, aussi étranger aux conceptions de la simple raison, que la fusion de deux natures suivant la doctrine de Nicée ou le Verbe servant d'âme à Jésus d'après la première théorie arienne.

Ces idées spéciales à l'ancien socinianisme sont étrangères aux humanitaires modernes d'Angleterre et d'Amérique; ils n'ont, avec les adeptes de l'école dont la Bibliothèque des Frères Polonais et le Catéchisme de Racovie résument les théories, que deux points de contact: le respect de l'Écriture comme parole de Dieu, comme révélation, et la conviction que le Christ a été un simple homme; il est tellement connu que ces deux convictions forment le fond de leur théologie, qu'il est inutile de s'arrêter à des citations; tous leurs ouvrages en font foi.

L'effort de cette partie de notre travail tendait à présenter une analyse de ces doctrines, rédigée sans ombre d'injustice ou de prévention, et deux

raisons très-fortes nous y portaient ; d'abord, le socinianisme est depuis longtemps la plus calomniée des doctrines ; il y avait intérêt à prouver que la calomnie, à son sujet, a dépassé le but même qu'elle se propose ; la prévention répandue contre cette école tend à la faire considérer comme un simple déisme ; cela n'est vrai ni de l'ancien socinianisme, on vient de le voir, ni de la théorie humanitaire moderne, qui admet une révélation et une rédemption. Ensuite, la modération de notre langage était commandée par la force de conviction qui nous presse de l'impuissance radicale de cette théorie à favoriser parmi les communions chrétiennes la conciliation des esprits ; impuissance qui selon nous provient surtout du caractère spécial de cette théologie : elle s'appuie sur une exégèse trop subtile.

Ces derniers mots demandent explication. L'école humanitaire enseigne que le Christ est un simple homme, sans préexistence, sans divinité ; or, qu'on se reporte dans notre premier livre à l'analyse christologique des Épîtres de saint Paul et de l'Évangile de saint Jean, et qu'on se figure, s'il se peut, les incroyables adresses d'exégèse, les tours de force d'interprétation et de paraphrase auxquels

il faut recourir pour démontrer que les deux apôtres n'ont voulu enseigner et n'ont enseigné en effet, au sujet du Christ, que cela !

Saint Paul écrit aux Colossiens : ***Jésus-Christ est avant toutes choses*** (I, 17), et aux Philippiens : ***Jésus-Christ s'est anéanti lui-même, en prenant la forme de serviteur et en se rendant semblable aux hommes*** (II, 7). Le socinianisme est tenu de prouver que l'Apôtre, en s'exprimant ainsi, a voulu dire qu'en tant que vérité, Jésus a précédé son règne spirituel fondé sur la vérité, et d'expliquer comment Jésus, simple homme, s'anéantissait en partageant notre service, qui était le sien, et en revêtant la ressemblance de notre nature, qui était la sienne.

Plus encore, on le conçoit, que les Épîtres, le quatrième évangile condamne la théorie humanitaire à des prodiges d'habileté. Ainsi, elle s'efforce de faire entendre que dans les premiers mots : ***Au commencement était la Parole***, il s'agit du commencement de l'économie chrétienne. Le Christ dit : ***Avant qu'Abraham fût, je suis*** (VIII, 58), déclaration par laquelle le Christ a voulu dire : Je suis supérieur à Abraham, ou bien : Avant qu'Abraham fût Abraham, savoir, selon le sens du nom, le père

de plusieurs nations, j'étais la lumière. Quand le Christ, dans sa dernière prière, dit à Dieu : *Fais-moi jouir de nouveau de la gloire que je possédais auprès de toi avant que le monde fût* (XVII, 5), le socinianisme s'attache à montrer qu'on peut, en un sens, posséder près de Dieu avant d'exister, et que le Christ demande en ces termes à Dieu de le mettre en possession effective de la gloire que Dieu, dans ses desseins et ses décrets, lui réservait dès avant la création[1] !

L'inanité de ces commentaires se découvre par leur seul exposé ; il est impossible de torturer plus complétement un texte ; avec de pareils procédés de glose, il n'y a pas de livre à qui l'on ne puisse faire dire le contraire de ce que ses auteurs ont dit ; il est permis de croire que pas un disciple des Socin n'aurait consenti, dans une cause importante, à être jugé d'après un tel système d'interprétation appliqué aux lois.

Il semble que les progrès de la critique sacrée, depuis les temps du socinianisme de Pologne auraient dû prévenir, chez les humanitaires plus récents, des interprétations si forcées et les empêcher

[1] Ces interprétations sont extraites du Catéchisme de Racovie, sect. IV, chap. I.

de s'en contenter. Mais il suffira de reproduire sur le mot célèbre du Christ : *Avant qu'Abraham fût, je suis* (Jean VIII, 58), la paraphrase de Priestley et le commentaire de Lardner : « Je vous assure, aurait dit Jésus, dans un sens très-convenable des termes, que je puis être considéré comme ayant existé avant Abraham, vu que le Messie a été proposé comme le grand sujet de l'espérance et de la joie de la race humaine, non-seulement à Abraham, mais même à ses ancêtres. » Il est difficile, ce semble, de mettre une paraphrase à une distance plus grande de l'original dont elle doit reproduire le sens ; et quant à Lardner, voici comment il s'exprime : « Ce passage peut être considéré comme un très-fort témoignage en faveur de la préexistence de l'âme du Sauveur ; mais, en réalité, il n'exprime ici que sa dignité comme Messie, la faveur spéciale de Dieu envers lui et l'importance de la dispensation qui lui est commise. C'est une manière de parler analogue à celle de l'Apocalypse : *l'agneau immolé dès la fondation du monde* (XIII, 8), expliquée d'ailleurs par un mot de saint Pierre : *l'agneau a été désigné dès la création du monde et manifesté en ces derniers temps* (1 Pierre I, 20). Les Juifs, selon le Talmud, avaient un adage

portant que la loi existait avant que le monde fût créé; de même la dispensation accordée par l'entremise du Messie était avant celle d'Abraham, sous le rapport de son importance, de sa nature et de son but, mais non dans le temps [1]. » Il serait superflu de s'arrêter à discuter la valeur de pareils commentaires, qui tous échouent contre cette simple remarque, que très-certainement si le Christ avait voulu dire ce qu'on prétend qu'il a dit, le Christ se serait exprimé autrement qu'il ne l'a fait.

Evidemment, il y a bien plus de sincérité de dialectique dans le système des humanitaires de nos jours qui, persuadés que Jésus est un simple homme, pensent que saint Paul et saint Jean (pour ne rien dire des autres écrivains du Nouveau Testament) ont enseigné sa préexistence et sa divinité et qu'ils n'ont donné dans cet enseignement que les conceptions de leur esprit, les croyances de leur piété. La question alors change de terrain; ce n'est pas la révélation qui est rejetée et contredite, mais les opinions de deux contemporains du Christ, qui ont droit, sans nul doute, à ce que

[1] Priestley, Harmonie des Evangiles avec des dissertations critiques et une paraphrase, seconde partie, page 137. — Lardner, OEuvres, tome X, p. 83.

leurs pensées soient examinées avec attention, avec respect, avec confiance même, mais non à ce qu'elles soient adoptées comme enseignements divins, comme paroles d'autorité et comme articles de foi.

Voici à notre sens ce qu'exige la défense de cette théorie. Elle est appelée, en vertu même de ses prémisses, à démontrer que la divinité, la préexistence ou plus simplement la suprématie de nature de Jésus-Christ sur l'humanité, n'est pas enseignée d'une manière plus ou moins explicite dans tout le Nouveau Testament; ce qui entraînerait à accuser ses auteurs d'être tous tombés dans la même illusion que saint Paul et saint Jean, communauté d'erreur qu'il semble bien difficile d'admettre; en second lieu, elle doit indiquer la source d'une invention si téméraire dont, selon le système, le christianisme naissant n'avait nul besoin et qui, au contraire, devait entraver ses progrès, obscurcir ses enseignements, envenimer ses discordes. Il restera encore à établir que l'ensemble de la religion chrétienne, prise pour une révélation et une rédemption, ne suppose pas dans la personne aussi bien que dans l'œuvre du Sauveur quelque chose au-dessus de l'humanité. Et enfin, il sera indispensa-

ble d'arriver à faire comprendre comment il est possible que saint Jean ait porté sa confiance en ces idées chimériques, au point d'en prendre le Christ lui-même à témoin, de l'en rendre pour ainsi dire complice, d'en remplir tant de discours qu'il lui prête et de les insérer jusque dans ses prières. L'esprit humain peut-il descendre à ce point d'illusion d'affirmer avoir entendu le Christ prononcer un mot tel que celui-ci : *Avant qu'Abraham fût, je suis* (VIII, 58), si ce mot n'a pas été prononcé ; l'esprit humain peut-il, en matières pareilles, aller jusqu'à l'imprudence de donner cette forme, si directe, si affirmative, si personnelle, à des conceptions entièrement imaginaires, que rien dans les faits ni dans les entretiens n'aurait favorisées ?

On pourrait, en pressant les questions, aller plus loin encore et demander à cette théorie d'expliquer comment l'inspiration sur ce sujet n'a pas été au moins négative ; comment, au moins, une erreur si capitale n'a pas été épargnée aux hommes chargés de fonder le christianisme, et à une époque où, tandis que la religion païenne cessait de croire à ses demi-dieux, la philosophie païenne se mettait à croire aux demi-dieux nouveaux dont le gnosticisme peuplait l'univers.

Ces explications, indispensables à la défense de cette opinion, ne se sont pas encore produites, du moins de manière à être acceptées, et en attendant nous maintenons que les diverses nuances de cette christologie, soit à cause des impossibilités de ses commentaires des textes, soit par suite de l'extrême difficulté de croire à l'absence de toute inspiration et négative et positive sur la nature du Sauveur, n'offrent aucune chance, aucune garantie de concorde entre les communions chrétiennes. Il y a là bien des motifs, bien des moyens de discorde ; il n'y a pas une seule ressource de paix.

CHAPITRE XXI.

LA CONCILIATION IMPOSSIBLE PAR LA CHRISTOLOGIE MÉTAPHYSIQUE.

Une foi éclairée, impartiale et forte, après cette analyse des trois systèmes christologiques qui se sont partagé de tout temps les convictions et les anathèmes, est conduite à rechercher comment sur un sujet à la fois si mystérieux et si saint les chrétiens ont pu se diviser si profondément et se combattre avec tant d'aigreur et d'animosité ; souvent, hélas! avec tant de haine et de barbarie. La réponse devra expliquer d'où vient que la christologie métaphysique ne fournit aucun moyen de conciliation.

Il faut laisser de côté la foi purement traditionnelle et officielle qui s'impose en vertu d'un pré-

tendu droit d'ancienneté, comme si l'erreur n'était pas de même âge que la vérité, ou qui se vante d'avoir la majorité pour elle, ce qui est toujours incertain et en tout cas ne prouve rien ; en philosophie ou en religion, la minorité a eu plus souvent raison que la majorité.

Il faut écarter du débat la foi servile qui ne pense, qui ne croit que sur permission et se prosterne devant une autorité quelconque, en oubliant de commencer par se la prouver.

Enfin, il faut renoncer à cette tactique surannée de dénigrement et de défiance qui ne reconnaît la sincérité, la science, le talent et les lumières que chez ceux dont on partage les doctrines. Trinitaires, ariens, unitaires, et tous les croyants des opinions intermédiaires qui ont désir de puiser un éclectisme plus ou moins mitigé dans un rapprochement de ces théories extrêmes, devraient commencer par s'avouer que la piété sincère, l'ardeur pour la vérité, l'étendue des études et la force de l'intelligence sont de toutes les écoles et ont droit au même respect, quelque dogmatique qu'elles défendent.

En prenant ce juste et pacifique sentiment pour point de départ, on arrivera facilement à se convaincre que la ténacité souvent aveugle avec la-

quelle l'une ou l'autre de ces trois christologies est embrassée, provient simplement de l'attention partiale et exclusive accordée à tel ou tel côté de la révélation.

L'Évangile ne se lit jamais, même par les plus légers et les plus sceptiques, comme un livre ordinaire ; l'admirable et célèbre confession de Rousseau sur la majesté des Écritures est un cri d'enthousiasme naturel, un aveu instructif et quelquefois involontaire de l'esprit humain, subjugué par l'esprit de Dieu. A plus forte raison, sur celui qui croit que ce volume est un volume sacré et renferme une révélation positive, l'Évangile exerce une influence spirituelle, d'autant plus puissante alors qu'elle est acceptée. Néanmoins, chacun lit l'Évangile suivant les tendances de son caractère ; chacun, selon ses tendances, s'en étonne, s'en émeut, s'en alarme, s'en laisse diversement affecter ; l'un est séduit par les mêmes enseignements qui rebutent un autre ; écho de la voix du ciel, chacun l'écoute avec son ouïe ; chacun le répète en sons qui lui vont à l'âme, et la part de mélodie que l'on entend le mieux est toujours celle qui résonne à l'unisson de nos facultés.

Qu'on se figure un esprit profond et mystique,

capable de beaucoup de raisonnement et de beaucoup de foi, comme l'ont été les Athanase, les Augustin, et tant d'autres; il lit l'Évangile, et plus il lit, plus il se sent dominé par ces déclarations du livre divin : *Au commencement était la Parole, et la Parole était auprès de Dieu, et la Parole était Dieu;* une discussion d'exégèse ou de philologie sur ce texte, la différence du substantif à l'adjectif alléguée à propos de ce texte, lui semble une profanation; il s'humilie devant le mystère que ces mots expriment, et s'efforce de le creuser; plus il le creuse, plus il s'humilie, s'en pénètre et s'en laisse absorber; les prémisses se sont emparés de son attention, les conséquences ne l'arrêtent plus; toutes les difficultés du système des deux natures, l'infinité mêlée à une naissance, une vie, une mort, une tombe humaine, ne sont que des ombres qui se dissipent devant la splendeur d'une ineffable lumière; à tout prix, il veut croire; pour dernier aveu, pour dernier encouragement qu'il se donne à lui-même, il arrivera au mot fameux de l'évêque d'Hippone : « Je crois parce que c'est absurde; » il est nicéen, et bien plus, il ne concevra jamais qu'un fidèle disciple de l'Évangile puisse ne pas l'être.

Qu'on se figure un esprit moins disposé à se

soumettre et à croire au mystérieux en renonçant à l'expliquer, moins enclin à la foi révélée et écrite qu'à la foi naturelle et méditée, moins enclin à rapprocher Dieu de l'homme qu'à se représenter Dieu dans son infinité, son éternité, son immutabilité, et pourtant acceptant l'autorité de l'Évangile et le fait d'une rédemption ; il lit l'Évangile en tenant toujours attentivement liées l'une à l'autre la notion de la Parole et celle d'une manifestation de Dieu ; il voit cependant la Parole personnalisée dans les pages saintes ; il trouve qu'elle est désignée comme *le premier-né des créatures* (Col. I, 15), souveraine des mondes spirituels, assujettie à Dieu seul dans les âges insondables de l'éternité... dominé par cette conception, il ne craint pas, pour laisser au Fils de Dieu ainsi défini toute son individualité, d'aller même jusqu'à nier l'âme humaine du Fils de l'homme, jusqu'à la remplacer en lui par la Parole ; il est arien.

Enfin, si l'on se représente un esprit plus historique en quelque sorte, moins vivement impressionné par les théories que par les faits, les préceptes, les exemples, par une vie parfaite et une mort sublime ; il lit l'Évangile, saisi par cette figure si touchante et si sainte de Jésus, par cette

humanité si prononcée, rattachée par tous les points à la nôtre et pourtant si élevée au-dessus de notre misère et de notre égoïsme ; plus il lit, plus *le Fils de l'homme* voile aux regards de sa foi *le Fils de Dieu* ; il se recrée dans la splendeur de la moralité du Christ, plus prochaine, plus visible, plus émouvante ; dans son admiration de cette humanité parfaite, il ne verra qu'elle dans l'Évangile ; il se résignera, sans que cette résignation lui coûte, à tordre en tous sens le texte sacré, pourvu que le sens qu'il préfère lui reste ; il croit ainsi servir la véritable gloire du Sauveur, loin de la rabaisser ; il est humanitaire.

Puis, survient la polémique qui engage chacun plus avant dans son opinion et fait donner à des vues particulières une extension nouvelle.

En outre de ce résultat constant de la polémique, toujours d'autant plus ardente que le sujet qui la provoque est plus grave (et quelle matière a plus d'importance que la nature du Christ ?), les trois opinions se reprochent l'une à l'autre non-seulement en exégèse de dénaturer l'Évangile, non-seulement en métaphysique de substituer une gloire chimérique à la majesté réelle de Jésus, mais de fausser son humanité.

Est-il véritablement homme, ***semblable à nous en toutes choses excepté le péché*** (Héb. II, 17; IV, 15), si selon le nicéanisme il est Dieu et homme en un seul Christ « totalement un; » ou bien si selon l'arianisme la Parole lui tient lieu d'âme; ou enfin, selon le socinianisme, s'il est monté au ciel pour revenir sur la terre y traverser, ainsi préparé, une carrière nouvelle? Et quand l'unitairianisme moderne rejette cette dernière conception et humanise complétement le Sauveur, la question, on l'a vu, redevient exégétique, et toutes les subtilités de l'interprétation échouent à effacer des livres sacrés la préexistence et la divinité du Sauveur.

Prétendre asseoir la concorde des esprits au sein de la chrétienté sur une base empruntée à la métaphysique, sur une définition raisonnée de la nature du Christ, c'est donc tenter l'impossible. La paix chrétienne doit être ailleurs, et près du terme des deux études qui ont rempli les pages précédentes, on la voit poindre, puisque ces théories si divergentes se rencontrent en ce point unique que Jésus a été homme.

CHAPITRE XXII.

DE L'HUMANITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

Ce premier accord est un fait heureux et grave dont l'importance n'a pas été suffisamment appréciée. Les christologies de toutes les nuances reconnaissent que le Christ a été homme comme nous; une idée de plus aussitôt se présente : il fallait qu'il le fût.

Les christologies de toutes les nuances reconnaissent que le Christ est le Sauveur; elles se divisent sur la méthode de son œuvre aussi profondément que sur la dignité de sa nature; sur son œuvre même, elles s'accordent; son œuvre est un salut. Un essai de christologie doit rechercher de quelle sorte de perdition il venait nous sauver; de

quel mal, nous guérir, et ce qu'il a fait pour réussir à nous offrir ce salut? Ces graves questions, ont amené de tout temps des réponses très-divergentes; mais sur le fond même, on n'en trouve qu'une, et le titre d'homme, le titre de Sauveur sont donnés à Jésus par toutes les écoles, toutes les églises, tous les clergés.

On reconnaît que de ces deux titres le second suppose le premier, et le contient; le Sauveur des hommes devait être homme.

Le Rédempteur, en effet, ne pouvait rester étranger à ses rachetés. Une rédemption nécessite une relation qui doit s'établir entre le Rédempteur et les rachetés, et cette relation est intime. Si la rédemption avait pu s'accomplir sans qu'un lien de ce genre se formât, la présence d'un médiateur eût été inutile, et la rédemption aurait été effectuée par un simple acte de la volonté de Dieu. Il n'en a point été ainsi. La rédemption a été le fruit d'une médiation; il est contradictoire d'admettre qu'une médiation ait lieu à l'insu d'une des deux parties; c'est la pensée de saint Paul, quand il dit : *Un médiateur ne l'est pas d'un seul* (Gal. III, 20).

Cette relation entre le Rédempteur et les rachetés, avons-nous dit, est intime; oui, sans nul

doute; car elle porte sur leur création, leur nature, leur essence même, et en conséquence sur leur destinée, leurs intérêts les plus chers, leurs devoirs les plus saints; elle embrasse, elle affecte tout leur être, tout leur sort. Or, des créatures spirituelles et libres n'ont de rapport intime qu'avec leurs semblables; toute dissimilitude est une barrière; la dissemblance est la mesure de l'éloignement. Nous sommes en rapport avec Dieu, parce que nous avons été créés à son image; sa ressemblance en notre âme est le moyen de ce rapport, et nous ne passerons un jour de *la foi* à *la vue* (2 Cor. v. 7.), nous ne connaîtrons mieux un jour notre Père céleste que parce que nous lui ressemblerons davantage.

L'humanité de Jésus est même une condition de l'accomplissement du salut bien plus évidente que sa divinité. Cette pensée est importante et juste. L'esprit humain n'a pas le droit de déclarer que la rédemption était impossible sans l'ancienne alliance et le théisme d'Israël, sans une révélation écrite, sans la croix, la tombe et même la résurrection; mais l'esprit humain peut sans témérité déclarer que la rédemption était impossible sans l'humanité de Jésus-Christ.

Il serait oiseux de rappeler ici les traits divers dont les livres sacrés se servent pour décrire ou plutôt pour affirmer l'humanité du Sauveur ; quelques remarques de critique interne, seulement, sont nécessaires.

Les récits qui dans les livres sacrés nous montrent le Christ homme, sont d'un naturel parfait ; on voit que les évangélistes n'y ont cherché aucun mystère ; ils n'ont anticipé aucune espèce d'objection ; ils n'ont écarté aucune espèce de difficulté ; leur langage est aussi tranquille et posé que s'ils n'avaient jamais considéré le Christ sous un autre aspect. Ce caractère de leurs narrés est une preuve, une garantie certaine qu'ils ne s'inquiétaient nullement de concilier en théorie l'humanité et la divinité de Jésus ; ils ont vu un fait, et l'ont simplement constaté. Cette remarque s'applique à tout dans leurs livres, aux détails les plus humbles comme aux merveilles, aux triomphes les plus solennels, à la mort du Sauveur comme à sa vie, à sa tombe comme à sa résurrection.

Aussi, l'humanité du Christ n'est jamais discutée ni prouvée dans les livres saints ; encore une fois, elle est présentée comme un fait,

un des évangélistes donne une preuve de la réalité de sa mort, le coup de lance du soldat romain; aucun ne songe à en donner une de la réalité de sa vie ou de sa personnalité humaine.

Sans doute, le Nouveau Testament rapproche la question du dogme en disant que *la Parole a été faite chair*, c'est-à-dire, homme (Jean I, 14), et la question se trouve ainsi replacée sur le terrain du mystère; elle redevient sous cet aspect aussi obscure et insondable que le symbole de Nicée, la Parole selon la théorie arienne ou l'exégèse du système humanitaire.

A Dieu ne plaise qu'une seule ligne de ce livre favorise la folle espérance d'enlever de la religion et de la révélation l'élément mystérieux qui s'y trouve, et qui, à l'essai pour ainsi dire, se réduit à l'aveu facile que l'homme ne sait pas tout et qu'en avançant dans quelque direction que ce soit, il finit par se heurter à la borne divinement posée devant sa raison [1]. Ce n'est pas par de vaines tentatives de

[1] « Il est faux de soutenir que la raison humaine est la mesure des choses; toutes nos perceptions sont déduites non de l'analogie universelle, mais de l'analogie humaine. L'entendement humain ressemble à un miroir dont la surface est inégale sous les rayons divers, et qui mêle sa propre nature à

nier ou d'éclaircir le mystère qu'on se conciliera entre chrétiens ; au contraire, c'est en se l'avouant et en laissant à chaque conscience la liberté de l'entrevoir (ce qui est le plus possible) à son point de vue.

En quoi consiste au fond le mystère de la christologie? Il est temps de le dire, et c'est ici le lieu, avant d'aller plus loin. La christologie est l'étude d'un mystère d'activité, d'individualité, d'existence en un mot, humaine et autre. Est-ce que toute existence, depuis celle de l'Être infini jusqu'à celle du plus imperceptible et éphémère insecte, ne constitue pas un mystère impénétrable ? Est-ce que l'homme, qui vit pourtant, a réussi à définir même la vie [1] ? Loin de là ; quand il le tente, il n'arrive qu'à constater l'impuissance de son ignorance. Dans notre monde actuel, toute vie, animée de façon ou d'autre, la plus infime autant que la plus éminente, est un abîme sans fond de secrets ; la vie de la plante est un mystère absolument inexpliqué,

la nature des choses, la détourne et la dérange. » (Bacon, Novum organum, I, 41.

[1] L'esprit est mieux prouvé que le corps ; Dieu est aussi certain que la vie, et la vie qui fourmille partout n'est pas mieux expliquée que lui. » (Sam. Vincent, Méditations religieuses. — Les Mystères.)

depuis le ricin de Jonas qui fleurit en une seule nuit jusqu'aux grains de blé trouvés dans les tombes égyptiennes, vieux de 4 ou 5,000 ans, et qui ont fleuri encore ; la vie de la brute est un mystère, depuis celle des animaux supérieurs qui font des raisonnements jusqu'à celle des mollusques, des polypes, des infusoires.... qui en font peut-être aussi ; la vie de l'enfant dans le sein de sa mère est un mystère qui n'est pas même abordable, car la science n'aborde que la mort ; et enfin quel plus grand mystère que la vie de l'homme, nouveau-né, de jeune âge ou d'âge mûr, vieux ou caduque, et mourant, et ressuscitant immortel ? Combien de fois, à propos de vie, y aurait-il lieu de prononcer dans notre monde le mot impossible, si l'expérience toute-puissante ne le retenait sur les lèvres ! Et devant tous ces faits incompréhensibles dont chaque minute, chaque seconde de temps amène le retour également mystérieux, nous nous étonnons de trouver un mystère dans l'existence de Jésus-Christ comme Fils de l'homme ou comme Fils de Dieu !

Ajoutons que les relations des êtres sont aussi mystérieuses que leurs existences ; nous ne comprenons pas mieux comment ils peuvent se mettre

en rapport que nous ne comprenons comment ils se mettent et continuent à exister; ici encore les faits sont indubitables et les moyens totalement inconnus; nous ignorons comment la voix d'un ami, c'est-à-dire un son, devient en nous une pensée et nous met en rapport avec lui; nous ignorons au même degré comment une de nos prières s'en va jusqu'à Dieu et forme un lien entre Dieu et nous. Ceci posé, l'esprit humain persévère à s'étonner de ne pas savoir comment le Fils unique de Dieu est uni à Dieu.

Revenons. Jésus a dû être homme pour sauver les hommes, et il l'a été.

CHAPITRE XXIII.

RESTRICTIONS A L'HUMANITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

L'élément du mystère inhérent à toute science humaine, car il n'est aucune direction de la pensée qui n'y aboutisse, est tellement inhérent à la religion et à l'Évangile, qu'il se retrouve au début même de l'étude de l'humanité du Sauveur, dans les restrictions que les faits de sa mission obligent d'y apporter.

Ces restrictions ne portent nullement sur la manière dont il s'est mêlé aux choses humaines pour en prendre sa part. Il a été homme, non-seulement quant à sa personnalité, mais quant à son entourage, sa destinée terrestre, sa place au milieu de nous; il a été homme et il a été israélite; il a

été homme non isolé, étranger au milieu de l'humanité, de la patrie, de la société, de la famille, retiré à l'écart, traversant un sort terrestre sans s'initier aux intérêts de la terre, un sort humain sans s'approcher des humains, et prenant position comme une sorte de Thérapeute ou d'Essénien unique en son espèce dans une solitude intellectuelle et morale de son choix. C'eût été fausser son humanité, entrer dans notre monde pour en sortir aussitôt, oublier que nous sommes une espèce, une race, une fraternité, et qu'en prenant rang dans la maison paternelle que Dieu nous a faite, on est un frère parmi des frères. En d'autres termes, le Christ, homme, acceptait dès lors la loi de la solidarité humaine avec toutes ses obligations et aussi avec toutes ses conséquences ; les restrictions ne peuvent être là.

Elles ne sont pas à chercher dans son autorité sur les forces de la nature, sur la vie, sur la mort; en un mot dans sa puissance miraculeuse. Selon l'Écriture, de simples mortels, un Moïse, un Élie, un Élisée, et les apôtres à leur tour ont opéré des prodiges, sans que leur responsabilité ait changé, et le Christ lui-même dans un de ses enseignements reconnaît que le don des miracles est loin

d'être une garantie positive de sainteté (Mat. VII, 22, 23).

On ne doit pas non plus voir une exception dans les nombreux passages où le Christ déclare que le Père lui a appris tout ce qu'il enseigne. La science infinie est la source unique de toute science; toute science peut être considérée comme une communication du *Père des lumières;* pour parler selon les prophètes, nous sommes *tous enseignés de Dieu* (Ésa. LIV, 13; Jean VI, 45), et les connaissances spirituelles que le Fils a apportées dans ce monde n'ont différé des connaissances humaines qu'en degré, non en nature. Ainsi, pour citer un seul exemple, il connaissait Dieu comme son Père, et nous le connaissons comme le nôtre.

Les deux restrictions que nous avons en vue touchent de plus près aux relations et aux occurrences de la vie humaine.

La première est le pouvoir de lire dans les cœurs, de sonder les consciences, de voir et de juger les Nathanaels, *Israélites sans fraude* (Jean I, 48), sous leurs figuiers domestiques, les femmes de Samarie au bord de leurs fontaines (IV, 18), et les Judas, *les fils de perdition* (XVII, 12), au moment qu'ils avancent la main vers le plat. *Nulle créature*

n'est cachée à Dieu ; tout est à nu et à découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte (Héb. IV, 13): Jésus, en ce monde, a déployé ce pouvoir terrible et saint, et l'on conçoit aisément qu'il était indispensable à sa mission. *Le Seigneur connaît ceux qui sont siens*, a dit saint Paul (2 Tim. II, 19); il a fallu que le Christ les connût dès ce monde et en vivant avec eux. Qu'on se représente un moment le Christ trompé comme nous pouvons l'être tous les jours par la duplicité, l'adulation, l'hypocrisie, et portant de faux jugements; on se convaincra sans peine que sa mission devenait impossible. Son but était de fonder le royaume de Dieu, c'est-à-dire, une fraternelle union des justes et des bons ; pour les rassembler, pour les mettre en rapport, il fallait les connaître.

La seconde restriction est le pouvoir de lire dans l'avenir, pouvoir sans nul doute bien autrement étendu et constant chez lui que chez les anciens prophètes à qui l'avenir était dévoilé oracle par oracle (2 Sam. VII, 3 ; 2 Rois IV, 27 Jér. XLII, 7). Saint Jacques a dit (IV, 14) : *Vous ne savez pas ce qui arrivera le lendemain ;* mais Jésus le savait, et sa connaissance de l'avenir ne s'étendait pas seulement à de grands événements de la vie des peuples, tels que la guerre

de Judée et le siége de Jérusalem, mais à des détails de vie intime et privée, à ses propres souffrances, à l'abandon de ses disciples, à la mort même de ses amis (Jean XXI, 18, 19). Lire dans le cœur des hommes, lire dans leur sort à venir sont deux pouvoirs connexes; l'un ne peut s'exercer sans l'autre, et tous deux étaient nécessaires également à la direction de son ministère parmi nous. Il fallait que Jésus pût voir de loin les événements futurs, ne fût-ce que pour savoir quand ses *douze heures de jour* (XI, 9) et de travail viendraient à terme et quand *son heure serait venue* (XIII, 1; XVII, 1).

Sous ces deux rapports, Jésus, homme, s'est trouvé dans une situation jusqu'à un certain point différente de la nôtre; la conscience humaine est fermée à notre regard; l'avenir nous est inconnu. Cependant ces facultés extraordinaires que Jésus a déployées n'ont point faussé sa nature humaine; elles n'ont été à vrai dire qu'une extension des facultés ordinaires de l'esprit humain; l'étude des caractères, l'expérience de la vie, une sagacité attentive, nous fait apprécier les sincérités et préjuger les déterminations. D'autre part, la prévoyance est naturelle à notre raison; elle en est un emploi habituel, et chacun y réussit plus ou moins selon son

degré de pénétration et de jugement. Jésus, en conséquence, ne sortait pas du cercle de la nature et de l'activité humaine, lorsqu'il y apportait ces facultés à un degré plus élevé et les exerçait à l'abri des erreurs qui trop souvent en compromettent l'usage. Jésus était homme toujours, quoique juge des consciences et confident de la Providence quant à l'avenir. Nous ne savons rien de positif au sujet des bornes de ces facultés en lui ; quant à sa connaissance de l'avenir, il a déclaré qu'elle était limitée, et selon les synoptiques (Mat. XVI, 21 ; Marc, VIII, 31) il aurait commencé plus tard que selon saint Jean (VI, 64) à prophétiser sa fin. Il est visible qu'il a déployé ces pouvoirs à un très-haut degré, et que les destinées, les luttes, les souffrances de l'Église se dévoilaient à ses regards ; il laisse percer par moment des tristesses qui montrent assez comment il s'affligeait en son esprit de voir l'humanité tourner tant de grâces en dissolution, la vérité et la liberté remporter de si lentes victoires, la charité se perdre au milieu des discordes et des intolérances (Luc XII, 49-53).

Une dernière remarque mérite d'être attentivement pesée. Dans les ouvrages d'imagination où des facultés de ce genre sont attribuées à des per-

sonnages fictifs, ces dons servent le plus souvent à déjouer des menaces et des piéges, à prévenir des dangers, à détourner des adversités, à obtenir des avantages, des succès, des triomphes, et à rendre facile l'accomplissement d'une tâche assignée. Telles que Jésus les a manifestées ici-bas, ces facultés extraordinaires n'ont point *facilité* sa mission, elles l'ont seulement rendue possible; elles n'ont point *facilité* sa vie humaine; loin de là, elles l'ont faite d'autant plus difficile, plus triste, plus amère. Il en est résulté qu'il n'a pas eu seulement à subir pendant un jour les horreurs de sa passion et de sa mort; il les a subies longtemps d'avance tous les jours, et l'on sait avec quelle angoisse il contemplait de loin ce point si sombre, immobile et inévitable, à l'extrémité de sa carrière; on sait avec quelle ardeur il a demandé à diverses reprises d'être dispensé de cette fin. Dans ses relations avec les hommes, il n'a pas eu seulement à éprouver leur injustice, leur ingratitude, leur méchanceté, quand elles éclataient; à leur pardonner au moment et à dire à Judas dans le jardin : ***Mon ami, pour quel sujet es-tu ici*** (Mat. XXVI, 50)? Ses relations avec eux étaient comme un long pardon anticipé; les reniements de Pierre ont retenti à son

oreille avant qu'il les entendît dans la cour de Caïphe, et à quelque époque que Judas ait commencé à dérober en puisant dans la bourse commune (Jean XII, 6), à quelque époque qu'il ait préparé le plan de son infâme trahison, il est certain que Jésus a longtemps supporté l'intimité de ce Judas, il l'a traité comme disciple, il lui a donné sa part de la première sainte cène, le connaissant aussi bien (Jean VI, 70) qu'après le baiser de Gethsémané.

Une parole remarquable du Seigneur justifie les considérations qui précèdent; il rattache d'une manière étroite à sa messianité et aux devoirs qu'elle lui imposait, ce pouvoir extraordinaire de lire dans le cœur humain et de prévoir les résolutions. Après la scène si touchante et si instructive de l'ablution des pieds des apôtres, il leur dit : *Puisque vous savez ces choses, vous serez heureux si vous les pratiquez;* et il ajoute : *Ce n'est pas de vous tous que je parle, je connais bien ceux que j'ai choisis; mais il faut que cette parole de l'Écriture s'accomplisse; celui qui mange du pain avec moi, a levé le pied contre moi; je vous le dis dès à présent, avant que la chose arrive, afin que quand elle sera arrivée, vous reconnaissiez qui je suis* (Jean XIII, 17, 19).

Ce passage nous paraît décisif ; c'est comme Messie qu'il connaît les hommes et prévoit leur conduite ; sans cette puissance, il aurait pu n'être que la victime involontaire de leur perversité ; la liberté de son sacrifice n'eût pas été entière.

Saint Paul a donc raison, lorsque dans l'énergie de son langage il nous dit que Jésus *a paru comme un simple homme* (Phi. II, 8). En partant de cette certitude qu'aucun théologien, aucun exégète, aucun croyant, et même aucun incrédule ne peut songer à contester, on admettra immédiatement que sa moralité doit répondre à la nôtre et s'accorder avec le salut qu'il est venu nous offrir. Nous entrons ici dans la dernière partie de ce travail, la partie morale.

LIVRE TROISIÈME.

ÉTUDE MORALE DE LA CHRISTOLOGIE.

CHAPITRE XXIV.

DU MAL.

La présence du Rédempteur au milieu de l'humanité suppose que le mal qu'il vient guérir n'est pas seulement souffrance, mais péché; malheur, mais condamnation; s'il n'était que souffrance et malheur, si de chaque infortuné on pouvait dire comme Jésus de l'aveugle-né : Il n'est malheureux ni *à cause de ses péchés, ni à cause des péchés de ses parents* (Jean IX, 3), la Providence suffirait à extirper le mal, ou plus exactement elle l'aurait prévenu; la rédemption eût été superflue.

Rappelons les principaux traits de la nature hu-

maine, précédemment dessinés : un être spirituel, c'est-à-dire, doué de raison et de conscience, capable de jouir et d'aimer, animé d'un instinct religieux qui le pousse vers Dieu, sans borne devant ses pas quant à son progrès dont Dieu était le guide, ni quant à son bonheur dont Dieu était le garant ; les contemplant d'avance dans les profondeurs d'améliorations immortelles ; pour comble, appelé à déployer ces énergies sublimes et à savourer ces joies et ces prévoyances bienheureuses avec des semblables qu'il aime et dont il est aimé ; voilà l'homme sortant des mains de Dieu.

Il tombe ; le mal commence, s'empare de la solidarité comme d'un moyen de propagande, s'étend à travers la race, gagne de proche en proche, descend de génération en génération, empoisonne l'existence actuelle entière y compris la mort qui n'en est que le dernier acte, et devient universel ; voilà l'homme tel qu'il s'est fait lui-même.

Ici surgit devant nous la question dont l'esprit humain s'est toujours tourmenté ou offusqué : le mal, puisqu'il est universel, n'est-il pas nécessaire, inévitable, indomptable, plus fort que nous, et en conséquence sans culpabilité. Si chaque homme vient prendre sa place, sans l'avoir demandée dans un

monde où le péché règne, s'il s'y trouve malgré lui sujet du péché, à qui revient la faute ? Dieu serait l'auteur du mal, et comment alors le mal est-il plus qu'un accident, un niveau, un déchet, un désastre, peut-être un simple point de départ, et comment est-il un péché ?

Il est difficile, dès le début de cette recherche, de n'être point profondément étonné que, pour lever l'objection, la théologie des temps passés et une assez grande partie de celle du temps présent aient admis dans l'humanité une culpabilité chimérique, quand il suffisait de constater chacun en soi-même la vraie culpabilité.

On a dit : Nous avons tous péché en un premier pécheur, et ceci n'est pas seulement une mauvaise traduction d'un verset de l'Épître aux Romains [1] ;

[1] *Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort; ainsi, la mort s'est répandue sur tous les hommes, parce que tous ont péché* (v, 12) ; on a voulu traduire : *en qui tous ont péché.*

Un de nos vieux commentateurs, très-digne d'être consulté, Pierre de Launay, traduit comme Calvin : *d'autant que tous ont péché*, et dans sa périphrase, il fait ainsi parler le texte : La mort est parvenue sur tous les hommes, d'autant que tous ont esté constitués pécheurs par le péché d'Adam. (Paraphrase et exposition sur les Épistres de S. Paul, par Pierre de Launay. Charenton, 1650, 2 vol. in-4°, t. I, p. 81.) L'ex-

c'est un cliquetis de mots dans lequel il semble impossible de démêler la plus légère trace de pensée. Hélas ! il n'est que trop commun de rencontrer en théologie des phrases faites, qui de loin paraissent dire quelque chose et de près ne disent et ne signifient rien. Quand on aura débarrassé la religion chrétienne des mots qui l'encombrent et n'ont aucun sens, il ne restera plus qu'une seule espèce d'incrédulité, celle que les passions mauvaises inspirent et entretiennent... Qu'est-ce que pécher, soi, en un autre ? Si le péché est l'emploi de l'activité, l'usage des facultés dans une direction contraire à l'intention de la création, pécher, c'est vouloir, c'est agir ; qu'est-ce que vouloir et agir en un autre que soi?

On a dit : L'homme naît pécheur, et en conséquence coupable et condamné. La culpabilité, reconnue antérieurement à la volonté, à l'activité, on peut dire à l'existence ou à la création individuelle, serait le fait, non de la créature, mais du Créateur; que ne s'est-il dispensé de créer?

pression est curieuse, en ce sens qu'elle démontre naïvement l'erreur qu'elle a pour but d'expliquer. Comment est-il possible de comprendre que l'on soit constitué pécheur par le fait d'autrui ?

On a dit, variant la formule qui précède : l'homme est coupable et condamné par transmission, par hérédité. C'est accuser la solidarité, qui n'est point coupable, si la volonté seule peut l'être; la solidarité n'a été qu'un moyen, un acheminement, et non une cause déterminante du mal; la solidarité forme le lien des hommes, tous semblables, lien dont Dieu lui-même est l'auteur; le lien était pur; est-ce Dieu qui l'a corrompu? Encore une fois, une culpabilité effective ne peut provenir que d'une activité, et l'homme est inactif encore quand la vie lui est transmise. Ce qui est transmis, ce qui est héréditaire, c'est, non la culpabilité du mal, mais l'occasion et les conséquences du mal. Qui ne conçoit que le père, déserteur du progrès et du bonheur, failli de sa création, laisse sa faillite à ses descendants; peut-il leur laisser ce qu'il a perdu?

On a dit encore : L'homme est coupable et condamné par anticipation; Dieu sait bien qu'il pèchera, et abandonnant d'avance qui l'abandonnera plus tard, Dieu laisse commencer avec la vie, aucuns disent avec la conception, ce préambule de la vie, l'état de péché et de condamnation. Sans parler ici de Dieu, pour qui dans son éternité il n'y a

ni prévoyance ni prédétermination, répliquons seulement que ce système entraîne une complète négation de la liberté humaine, ou il se réduit à rien.

Enfin, les plus habiles ont dit : ce n'est pas l'homme individuel qui arrive dans la vie déjà souillé, déjà criminel, déjà réprouvé; c'est la nature humaine elle-même qui a contracté la souillure, assumé la culpabilité, subi la réprobation; puis, chaque homme, ne recevant à sa naissance que cette nature corrompue, verse dans la masse commune sa part individuelle de corruption et d'iniquité, part dont il répond.

Cette explication repose à la fois sur une distinction et une confusion chimérique entre la race et l'individu; elle nie l'individualité humaine et la reprend l'instant après l'avoir mise de côté; elle rejette la valeur prépondérante du principe de la responsabilité personnelle, pour donner une valeur abusive au fait que la nature humaine est, depuis le péché, devenue faible et misérable en chaque individu. Il suffit de répondre que l'homme n'est pas responsable de la nature humaine; il ne la fait pas; il ne se la donne pas; il la reçoit; dès lors, il ne peut être ni coupable ni puni de l'apporter en

ce monde telle qu'elle est ; il est évident que toute culpabilité, toute réprobation doit être individuelle.

Au fond, cette doctrine n'est qu'un nouvel aspect du système que nous avons péché d'abord en un premier ou en plusieurs premiers pécheurs, libres ensuite de pécher pour notre propre compte ; c'est trop de moitié.

Est-il donc impossible de dissiper ces illusions où l'esprit théologique, depuis tant de siècles, s'est complu ?

L'homme, toujours par sa propre faute, est bien faible dans ses luttes morales ; l'habitude du mal est cruellement impérieuse pour qui s'y est rangé ; la conscience, ingénieuse à s'excuser, allume bien des feux impurs pour se *cautériser* elle-même (1 Tim. IV, 2) ; l'homme en un mot pèche trop souvent avec le plus grand laisser-aller, et néanmoins le premier sentiment qu'il trouve en son âme après avoir commis un péché est qu'il aurait pu ne point le commettre. Ceci est d'expérience commune ; qui ne l'a éprouvé dans la sienne ? En vain l'homme essaye de se dire que la tentation a été la plus forte, il n'y réussit pas ; il n'y réussit un moment que lorsque le péché dure encore. Comment s'accorde

cette révolte, cette protestation de la volonté contre elle-même, avec les théories que le mal est inévitable, que l'homme est pécheur de naissance ou même avant, que ce monde depuis la chute est fatalement voué à la perversité? Si de quelque façon et par quelque cause que ce soit, il est impossible que l'homme ne pèche point, d'où vient qu'il se dise perpétuellement le contraire ? Le mot : Je n'ai pas pu faire autrement! serait si naturel, si commode, si rassurant à s'adresser, et l'homme se répète malgré lui le mot contraire : Ce que j'ai fait, j'aurais pu ne point le faire !

Si cette donnée d'expérience est exacte pour un péché, elle doit l'être pour tous; elle l'est pour tous les nôtres; elle l'est pour Tibère dans son île de Caprée et pour Néron sous les flammes de Rome incendiée par passe-temps; elle l'est pour les Borgia au Vatican ; n'oublions pas qu'elle l'est aussi pour Caïphe déchirant sa robe, pour Judas tendant la main à l'argent de sa trahison, pour Pilate livrant le Saint et le Juste, afin de demeurer l'*ami de César* (Jean XIX, 12).

L'erreur de la nécessité du mal est née en partie d'une autre illusion que l'on s'efforce de nourrir sans l'examiner d'assez près et qui consiste à mettre

une grande différence entre le premier péché et tous ceux qui l'ont suivi, entre le mal à son origine et le mal dans sa continuation. Il n'y en a aucune; la responsabilité étant individuelle, le mal est toujours simplement le mal, et la culpabilité se mesure sur la personnalité, en prenant ce dernier mot dans toute son extension.

Mais quoi! objectera-t-on encore, vous considérez la solidarité universelle comme une des causes les plus puissantes de l'universalité du mal, et vous niez la gravité exceptionnelle d'un premier péché! Employons, pour être plus clair, les expressions et les images de l'allégorie qui ouvre la Genèse : Si Adam n'avait commis aucun péché, que serait-il arrivé? L'humanité n'aurait-elle pu garder son innocence, suivre son progrès, maintenir son bonheur?

Oui, sans nul doute, Adam pouvait éviter le péché, et ses descendants, libres comme lui, étaient libres de persévérer dans le bien. Mais chacun d'eux pouvait commettre le premier péché et nous exposer au danger de l'exemple, au contre-coup du mal; chaque homme, à son tour, pouvait commencer le mal humain. Où sont donc les différences de la situation morale d'Adam et de ses

successeurs? Il a introduit le mal dans notre vie, et la solidarité ouvrait au mal mille voies pour s'étendre. Quelle différence réelle aperçoit-on entre cette première invasion du mal, et ce que les Césars ont répandu et nourri de perversité dans la Rome païenne, les Borgia dans la Rome papale, Philippe d'Espagne dans les deux continents à l'aide de l'inquisition, les Stuarts à la cour d'Angleterre et les Valois à celle de France, un Louis XIV avec ses éclatants adultères qu'il légalisait, et les terroristes avec leurs sanglantes utopies de nivellement? Qu'y a-t-il en tout cela? Deux choses, les mêmes qu'à l'origine du mal : le mal en lui-même et la solidarité amenant ses effets.

Revenons à dire que l'homme est toujours homme, que l'iniquité, la culpabilité, la réprobation sont toujours personnelles, que le fond n'en change jamais, et que les différences, sur ce fond pareil, ne vont que du plus au moins.

Une autre difficulté que l'on s'est créée comme à plaisir et qu'on a voulu lever par les diverses explications que nous réfutons ici, est que nul ne sachant, nul ne se souvenant quand le péché, comme volonté ou comme acte, a commencé dans

sa vie, on a conclu que le péché commençait avec la vie ; on ne s'est point inquiété d'assimiler les mouvements d'impatience d'un nouveau-né au sein de sa mère et sous les plis mal effacés d'un berceau, avec un franc transport de colère, et, comme si l'enfant maniait déjà le glaive d'un Alexandre contre Clitus, on a dit : Le nouveau-né est corrompu dès l'entrée de la vie et en conséquence déjà condamné.

Vous dites que l'enfant nouveau-né, le lendemain, le jour même de sa naissance, s'impatiente ou s'irrite sur le sein maternel si le voile qui le sépare de son allaitement ne s'entr'ouvre pas assez vite, et que cet accès de colère est déjà un péché ; prenez garde de prendre un fait physiologique pour un fait moral, et craignez que cette confusion n'en amène une autre ; craignez que plus tard dans la vie on ne donne un fait moral pour un fait physiologique, et qu'on ne vous dise qu'un transport de fureur, tel que celui d'Alexandre, est simplement l'effet d'un tempérament sanguin contre lequel on ne saurait lutter [1].

[1] Calvin lui-même, malgré l'extrême rigueur de sa théorie sur la corruption absolue et l'entière impuissance de l'homme pour le bien, a laissé échapper cette notable restriction dans

Observe-t-on, ou non, au début de la vie humaine, une période, dite la première enfance, qui est impersonnelle au moral, qui est seulement instinctive, au point d'être pourvu d'un pur instinct évidemment inné, celui de la succion du sein par les lèvres à peine entr'ouvertes [1]; une vie sans pensée, sans activité, sans spontanéité; une somnolence spirituelle, neutre encore entre le bien et le mal, et dont le but providentiel est précisément le maintien forcé de la solidarité héréditaire? Oui, sans nul doute; quelque durée qu'on lui attribue, c'est une période ainsi définie qui ouvre l'existence humaine; elle est sans péché comme elle est sans mérite, sans chute comme elle est sans essor, sans

ses notes sur Rom. v, 12 : « *d'autant*, dit l'Apôtre, *que nous avons tous péché*. Or, ce péché duquel il parle, ne signifie autre chose sinon que nous sommes tous corrompus. Car ceste perversité naturelle, laquelle nous apportons du ventre de la mère, combien qu'elle ne produise pas si tost ses fruits, est toutesfois péché devant le Seigneur et mérite sa vengeance. »

[1] Ce n'est certainement pas l'habitude de sentir qui donne à l'enfant qui vient de naître l'idée de creuser ses lèvres en gouttière et de chercher le mamelon ; là, il n'y a rien d'appris, et l'on voudrait en vain y trouver les résultats de l'éducation et de l'habitude de sentir et d'apprécier. »

Études sur le système nerveux, par le doct. Jobert de Lamballe, III[e] part., chap. II.

combat comme elle sans défaite et sans victoire; les besoins sont présents; les tentations sont encore absentes, et ce que l'on ignore toujours, c'est l'instant précis où elle cesse, où la vie spirituelle se fait jour et se dégage des liens de la chair, où l'agent moral débute, où le discernement apparaît et se ressent (car il peut apparaître aux yeux de Dieu avant d'être appréciable à l'œil humain); l'instant en un mot où la bulle d'or de l'adolescence responsable est suspendue sur la poitrine de l'enfant.

De ce que nous ne voyons pas manifestement quel péché est le premier, suit-il qu'il n'y en ait pas un premier dans chaque vie humaine ou que nous devions le rechercher au bruit des vagissements douloureux du nouveau-né?

Non, l'homme ne naît point pécheur, corrompu, condamné; il naît homme, être spirituel et libre, c'est-à-dire avec la capacité de pécher, à cette condition avant toute autre, avant même les effets de la solidarité, qu'il le voudra, et que si la solidarité lui fournit l'occasion, il voudra la saisir. Cette manière de voir seule se concilie avec les déclarations du Seigneur, qui considère les jeunes enfants comme les héritiers naturels du royaume des

cieux (Mat. XVIII, 2; Marc X, 14; Luc XVIII, 16).

Ces douleurs, que nous rappelions à l'instant et qui introduisent l'homme dans la vie, sont, dans les tableaux emblématiques de la Genèse, une touchante et poétique image de la part de souffrance que l'envahissement du mal a déversée sur l'un des sexes, comme le pain mangé à la sueur du front représente le sort de l'autre; ces douleurs, on les a considérées comme punition, et la science ayant expérimenté que l'enfant souffrait en naissant à l'égal peut-être des efforts maternels, on a dit : C'est un coupable et un condamné de plus qui arrive.

Notre ferme persuasion, déjà énoncée, est que le mal physique de toute espèce est la suite du mal moral, et à cette condition seulement nous croyons à une création, œuvre d'amour; à un Créateur intelligent, souverainement sage, puissant et bon. Or, le péché, le mal et ses conséquences ayant enveloppé l'homme entier et dénaturé son existence entière, il est fort simple que l'effet se ressente aux premiers moments comme aux derniers, et que la souffrance accompagne la naissance autant que la mort.

Voilà le fond des choses; le reste est manière

de parler, et cette donnée dissipe une des obscurités où s'est égarée l'étude du mal et de ses suites. Se servir des mots de jugement, de récompenses, de condamnation, et ne pas voir là de simples images, c'est se laisser leurrer par une décevante similitude entre Dieu et l'homme; c'est asseoir le Créateur sur un siége judicial, qui n'a pas plus de réalité que les palais du ciel remplis de festins et de concerts ou les abîmes de l'enfer remplis de flammes éternelles et de vers dévorants. Dieu, à vrai dire, ne punit point, ne récompense point; il laisse le mal produire le mal, le bien produire le bien; en d'autres termes, le but excellent de la création s'accomplir, les progrès amener le bonheur; les chutes, le détruire, et ce que nous appelons dans notre langage toujours humain rétributions ou sentences divines, n'est que l'ensemble des simples et vastes conséquences de la conformité ou de la différence d'une existence spirituelle avec la volonté de Dieu.

Un dernier éclaircissement sur ces graves questions, que tout ce qui précède sert à préparer, indiquera l'aspect véritable de la question.

On a fait une confusion perpétuelle, d'un côté, entre la réalisation de l'idéal du bien et la reprise

de l'innocence et de la sainteté primitive, et, de l'autre, l'accomplissement de la tâche de la vie.

Jésus reconnaît la perfectibilité indéfinie de l'humanité en proposant à ses efforts de perfectionnement un but infini, la perfection même de Dieu. Il est évident que ce but ne sera jamais atteint, ni dans ce monde ni dans l'autre; ce n'est donc point une infidélité, une révolte, une désobéissance de ne point l'atteindre; ce qui est possible, c'est de s'en rapprocher toujours plus, et l'état de péché consiste, non-seulement à s'en éloigner, mais à cesser de s'en rapprocher. Un degré défini de ce progrès vers Dieu nous est demandé pour le temps de cette vie; c'est là notre tâche, et la question est de savoir si cette tâche est impossible.

De même, l'état de péché ne consiste point à manquer de rétablir dans notre âme l'innocence et la sainteté primitive dont l'homme a été doué lors de sa création par un Dieu infini et parfait, qui, sans se manquer à lui-même, ne pouvait moins lui donner.

L'innocence, la sainteté primitive, embrasse une connaissance positive du bien, négative du mal; le mal n'est connu (et c'est là le sens profond de l'allégorie du fruit défendu) que sous la forme

d'une loi d'interdiction, d'une anomalie contingente, d'une contradiction éventuelle avec le but de l'existence; il est connu comme possibilité, puisqu'une loi le prohibe, et c'est dans ce sens que, selon saint Paul, *la loi donne la connaissance du péché* (Rom. III, 20; v. 20); il n'est point connu comme expérience, ni même comme observation; il apparaît dans un vague lointain sous la forme d'un usage improbable et funeste de la liberté; il se révèle à distance, comme une première navigation sur une mer paisible et sous un ciel d'azur ferait entrevoir la chance d'une tempête.

Cette distinction entre l'intuition morale du péché et la connaissance expérimentale du péché est si juste, et il est tellement certain que l'homme ne naît point flétri et rejeté de Dieu, qu'à l'entrée de la vie on observe quelque chose qui ressemble à l'innocence primitive; voyez l'ignorance du mal dans le premier âge.

Il s'en retrouve même des traces plus tard. L'innocence du lendemain de la création apparaît encore dans le cœur de la jeune vierge qui ne se doute pas des impuretés sensuelles, quoiqu'elle les craigne instinctivement, et dans l'étonnement

que l'impiété inspire aux cœurs pieux, qui ne la comprennent pas.

Évidemment, cette innocence, cette sainteté des êtres spirituels, tant qu'ils sont demeurés tels que Dieu les avait faits, est possible seulement dans un monde que le mal n'a point encore envahi; elle est impossible parmi une classe d'êtres où le mal appelle dès son début et sans cesse la solidarité à son aide; elle ne se retrouve jamais une fois qu'elle a disparu; on ne revient pas à l'innocence de nature, à l'ignorance du mal.

Mais cette perte irréparable ne rend nullement impossible l'accomplissement de la tâche de la vie; la vie reçue depuis l'invasion du mal a sa tâche, mesurée par Dieu même; il faut qu'elle soit possible.

En vain prétendrait-on que la solidarité amène une telle complication d'obstacles qu'ils mettent cet accomplissement au-dessus de nos forces. Des obstacles, quelque grands et multipliés qu'ils soient, ne doivent point être pris pour des impossibilités; une lutte, quand Dieu donne et mesure les forces qui la soutiennent, n'est pas l'avant-coureur certain d'une défaite.

Chacun de nous sait très-bien qu'il y a tel péché

dont il est incapable ; tel état de péché où il ne consentirait point à demeurer, après le malheur d'y être tombé. Combien de lecteurs de ces pages peuvent tranquillement s'affirmer à eux-mêmes qu'un meurtre, un vol, un faux ne souillera point leur main ! Combien peuvent se garantir à eux-mêmes que, devenus riches, ils ne laisseraient point leurs vieux parents périr lentement de faim et de besoin ! Ce ne sont point là des illusions de l'orgueil, des piéges de sécurité ; ce sont des témoignages que le sens moral se rend, des forces qu'il se reconnaît, des restes de notre nature première qui se dégagent du milieu de nos transgressions ; au fond, ceci veut dire que la ressemblance de Dieu est oblitérée, et non effacée, abolie en notre âme, et la preuve de fait que le mal peut encore être évité et la tâche de la vie accomplie, c'est qu'elle l'est en partie ; il n'est donc pas impossible qu'elle le soit en entier ; c'est une question de degré ; ce que l'homme est quelquefois, il pourrait l'être toujours.

Rappelons ici une idée déjà émise : Si la victoire est foncièrement impossible, d'où vient que chaque fois qu'il la perd l'homme se dise qu'il aurait pu la remporter? Ce regret de la défaite ne se

comprend qu'avec le sentiment d'avoir pu l'éviter, et ce n'est pas là une illusion de la conscience ; si elle nous trompe ainsi, c'est Dieu qui nous trompe.

Aussi bien, on n'expliquera jamais comment le libre Créateur donne une existence spirituelle, dont la tâche ne peut s'accomplir.

Une ancienne théologie répondait (aujourd'hui on ose à peine répondre de cette façon) que Dieu fait tout pour sa gloire... Étrange gloire que celle qui consiste à tendre un piége de moralité à des êtres moraux, à leur dire de courir vers un but divin, et à les placer, à les retenir dans l'impossibilité de l'atteindre, de faire même un pas qui les en approche!

Il est clair, à moins que la notion de justice ne varie du ciel à la terre et que ce qui est juste selon notre conscience, ouvrage de Dieu, ne soit plus juste selon la conscience souveraine [1], il est clair

[1] « Sa bonté et sa justice, aussi bien que sa sagesse, ne diffèrent des nôtres que parce qu'elles sont infiniment plus parfaites. » (Leibnitz, Disc. sur la conformité de la foi avec la raison, § 4.)

« Je veux bien ici avouer franchement que l'idée que nous avons, par exemple, de l'entendement divin, ne me semble point différer de celle que nous avons de notre propre entendement, sinon seulement comme l'idée d'un nombre infini

qu'un devoir impossible ne peut être requis, qu'un péché inévitable ne peut être imputé.

Ou pour parler plus exactement, il est clair que l'infraction d'un devoir qui ne pouvait s'accomplir, la perpétration d'un péché qui ne pouvait s'éviter, serait la faute de Dieu et de la Providence, non celle de l'homme et de sa volonté.

Tous ces arguments sont de l'ordre logique ou moral ; en religion chrétienne [1], le système que l'accomplissement de la tâche de la vie, même depuis la chute, est toujours possible, se déduit d'inductions qui paraissent irrésistibles.

Le langage si net, si positif des préceptes pratiques de Jésus en est une preuve évidente ; l'absolu est le caractère constant de sa morale ; le relatif est laissé à la conscience individuelle ; les concessions, les accommodements y sont inconnus ; abstractivement, la perfection est exigée d'une façon

diffère de l'idée du nombre binaire ou du ternaire ; et il en est de même de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnaissons en nous quelques vestiges » (Descartes, Réponses aux secondes objections, 14.)

[1] Le passage : Genèse IV, 7, est souvent cité en faveur de la thèse que nous défendons ici ; mais le texte, et par suite le sens sont tellement incertains, qu'il est plus prudent de ne point s'en appuyer.

impérative et indiquée comme but; au sens moral de chaque croyant est remis le soin de reconnaître sa part de responsabilité, d'extraire sa règle personnelle de la loi générale, de ramener celle-ci à sa mesure. Jésus aurait-il donné des commandements pareils, si la dette que le don de la vie nous fait contracter envers Dieu, nè pouvait se payer? Non, il eût fait une casuistique.

Deux paroles du Seigneur semblent décisives, ses réponses au jeune homme riche et au docteur de la loi, qui demandent ce qu'il faut faire pour obtenir la vie éternelle; Jésus répond à l'un : *Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements* (Mat. XIX, 17), et à l'autre : *Tu sais ce qui est écrit dans la loi; fais ces choses et tu vivras* (Luc X, 28). La possibilité du devoir est ici admise par le Christ avec une parfaite netteté, il ne permet pas qu'on en doute. Aussi, en désespoir de cause, les partisans du système de l'impuissance morale ont été jusqu'à prétendre que le Seigneur parlait ironiquement!

C'est là encore le sens des derniers mots de la belle parabole du Mauvais Riche; il demande à Abraham, qui remplit ici l'office de chef de la race élue, que quelqu'un des morts ressuscite pour

aller convertir ses frères; Abraham répond : *Ils ont Moïse et les prophètes ; qu'ils les écoutent* (Luc XVI, 20)! c'est-à-dire, ils ont à leur portée des moyens, des secours suffisants pour remplir leur tâche et sauver leur âme. Saint Paul lui-même a traversé une crise de doute moral; trois fois il supplie le Seigneur de le dispenser d'une épreuve qu'il jugeait trop forte, et la voix divine répond à ses prières dans le même sens qu'Abraham au Mauvais Riche : *Ma grâce te suffit* (2 Cor. XII, 9).

La même déduction peut se tirer d'un encouragement que l'Apôtre donne aux Corinthiens : *Dieu est fidèle*, leur dit-il, *et ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces* (1 Cor. X, 13); le mot *fidèle* est ici, pour qui sait le comprendre, d'une clarté et d'une énergie admirable.

Saint Jacques exprime la même confiance dans une image pleine de poésie : *Résistez au démon et il fuira loin de vous* (IV, 7).

Ce système seul s'accorde avec les deux dernières pensées de l'Oraison dominicale, l'une : *Ne nous laisse point tomber en tentation!* demande qui suppose l'obstacle, le danger, le combat, rien de plus; l'autre : *Délivre-nous du mal!* demande

qui admet la possibilité de la délivrance, de la victoire ; le Rédempteur nous aurait-il prescrit de supplier si saintement Dieu de nous accorder l'impossible ?

Nous croyons donc fermement que le progrès ou l'accomplissement de la tâche de la vie, but de l'existence et moyen du bonheur, est demeuré possible pour l'humanité en général, pour chaque homme en particulier, et qu'il n'y a d'impossible que le retour à l'innocence telle que nos pages précédentes l'ont définie.

Et néanmoins, la solidarité aidant, tous les hommes sont pécheurs ; il y a partout, à consulter l'expérience, non-seulement perte de l'innocence donnée par la création, mais abandon de la tâche de la vie ; le progrès ne s'accomplit nulle part ; la volonté divine est partout violée.

Le péché est un fait ; le fait ne prouve pas sa nécessité.

Le péché est universel ; la fréquence, l'universalité d'un fait n'est pas une démonstration que ce fait est nécessaire.

En admettant cette universalité, cette constance du péché dans toute leur triste amplitude, que prouvent ces faits contre Dieu, qui ne peut, il est

certain, nous prescrire plus que nous n'avons la force d'accomplir, nous demander plus que nous ne pouvons lui donner? Ils ne prouvent que contre nous ; ils prouvent que Dieu respecte, de génération en génération, la liberté dont il est l'auteur, que l'homme est encore homme de même qu'aux premiers jours de l'humanité, qu'il mésuse encore de ses facultés excellentes au moyen de sa liberté, et que quand il se perd, c'est qu'il veut se perdre.

En dernière analyse, il n'est pas plus étonnant que tous les hommes pèchent qu'il ne l'est qu'un premier homme ait péché; les hommes sont des semblables; ils ne le sont pas seulement comme créatures; ils le sont comme pécheurs.

Dieu est donc pleinement justifié malgré le mal; mais à condition que nous ne le soyons pas.

On doit s'être aperçu que notre argumentation n'a pas quitté le terrain de la vertu réelle; un soin constant a été pris de ne point la laisser s'aventurer et se perdre dans la sphère des vertus chimériques, visionnaires, oisives, qui dans leur ascétisme, dans leurs extases, sortent de l'humanité à force de vouloir rendre l'humanité parfaite.

Le caractère positif de cette controverse conduit à une dernière preuve de fait que le bien ou l'ac-

complissement de la tâche de la vie est toujours possible ; cette preuve, c'est le progrès déjà accompli. On peut dire que comme le remords, au début de la discussion, démontre notre thèse, le progrès la démontre à sa fin.

Il semble inutile de mettre le progrès sous les yeux de ceux qui ne le voient point, et il convient de se borner à leur demander de concilier leur pessimisme religieux et moral avec le respect de l'Évangile, qui depuis dix-huit siècles et plus n'aurait donc servi de rien. Que le progrès accompli soit peu de chose en comparaison de ce qui reste à accomplir, que sa marche soit trop lente encore, qui songe à le nier? sa lenteur même amène l'illusion qu'à proximité on ne le voit pas ; mais à distance, il se montre. Restreignons la comparaison aux nations les plus civilisées : numériquement, la masse d'hommes qui constituait l'empire romain sous les premiers Césars équivaut à peu près à celle qui forme la chrétienté aujourd'hui ; est-il possible de nier que la moralité des nations chrétiennes aujourd'hui soit supérieure à celle des générations qui ont vu tomber la république romaine et sortir de ses ruines le monde romain des Tibère et des Néron? Les faits parlent ; les ta-

bleaux tracés par les poëtes satiriques et confirmés par le témoignage des Pères, ne leur donnent que trop d'éloquence. Il est certain que malgré l'énergie ingénieuse des vices modernes, nous valons mieux que nos devanciers. Cette somme de progrès accomplis se compose de progrès individuels. Si un certain degré d'amélioration spirituelle a été atteint par quelques-uns, il pouvait l'être, il peut l'être encore par tous. Nier cette déduction serait accuser la Providence divine d'une inconcevable et odieuse partialité, qui aurait ouvert aux uns et fermé aux autres la voie du bien; les hommes ne seraient plus des semblables, enfants du même Père, et Dieu ne serait plus Dieu.

On le voit, en dernière analyse se représente toujours un effrayant dilemme qui se dresse pour ainsi dire au bout de chaque sentier du bien et du mal, et qui attire, qui arrête notre dernier regard; ce dilemme est que Dieu et l'homme sont seuls en cause, et que si le bien est impossible et le mal inévitable, l'homme n'est pour rien ni dans son impuissance, ni dans sa perversité. L'esprit humain rejette comme une impiété et une folie cette monstrueuse erreur, qui nie à la fois Dieu et l'homme. Ainsi, il reste que l'homme est seul auteur de sa

corruption et de sa perte; mais il reste, en outre, que le devoir est une dette exigible parce que chacun est en état de l'acquitter, et que le sens moral ne se trompe pas en répondant à la sainteté du législateur par ce cri d'adhésion à la loi : Je dois : donc je puis !

CHAPITRE XXV.

LA SAINTETÉ DE JÉSUS RÉPONDANT A NOTRE MORALITÉ. — SA VIE DE FAMILLE.

Telle est la situation morale de l'humanité à laquelle Jésus s'est associé. Il s'agit maintenant d'examiner si sa sainteté s'est conformée à notre sens moral, si sa fraternité avec nous a été complète sous le rapport de conscience.

La question sera épuisée, en la discutant à ces divers points de vue : la vie de famille de Jésus, son développement spirituel, le sens divin et temporel de son baptême, ses tentations, les effets de la loi de la solidarité humaine, et le degré de sa science.

Homme, Jésus a dû vivre d'une vie de famille, surtout durant les années qui ont précédé le commencement de son ministère comme Messie et

Sauveur. Le cercle domestique (en donnant à ce mot le beau sens qui lui appartient étymologiquement) est notre place naturelle, celle que Dieu nous a faite, à laquelle nulle autre ne peut s'assimiler, à laquelle nos passions, nos ruses, nos vices ou la force héréditaire d'institutions sociales abusives, ne peuvent rien substituer d'équivalent. Les obligations et les conséquences de la vie de famille ne sont, au fond, que l'application la plus proche de nous de cette grande loi de la solidarité qui régit le genre humain.

Aussi les Évangiles nous montrent Jésus vivant de cette vie, docile aux devoirs qu'elle impose, aimant des tendresses qu'elle inspire, souffrant des tristesses qu'elle amène.

On se prend malgré soi à regretter de trouver les récits sacrés si sobres de détails à ce sujet; mais on oublie que la carrière mortelle du Sauveur se divise nécessairement en deux parts, les années antérieures à son ministère et le temps que celui-ci a duré; c'est de son ministère que les Évangiles devaient surtout tracer le tableau; c'est à son ministère que se rapportaient les souvenirs, les traditions qu'ils ont recueillis, et c'est à la période qui précède qu'appartient sa vie de famille. Il est

vrai qu'il n'en sort pas complétement après avoir assumé le caractère de Messie, et même lorsqu'il déclare n'avoir pas *un lieu où reposer sa tête* (Mat. VIII, 20; Luc IX, 58); mais autre chose est de se le représenter à Nazareth ou à Capernaum au milieu des siens, ou dans ses travaux, quand il parcourt le pays et *va de lieu en lieu faisant du bien* (Act. X, 38) et fondant le royaume de Dieu.

C'était à Nazareth, *sa patrie*, c'est-à-dire sa ville natale, selon l'opinion commune (Mat. XIII, 53; Marc VI, 1), que résidait sa famille; elle se composait de Marie, sa mère; de Joseph, que ses contemporains en général (Luc III, 23) et les habitants de Nazareth et de Capernaum supposaient être son père : *N'est-ce pas là*, disaient-ils, *le fils du charpentier* (Mat. XIII, 55), *Jésus, le fils de Joseph* (Jean VI, 41)? enfin, de ses frères et de ses sœurs.

Nous ne parlons ici que de la famille propre de Jésus, et non de sa parenté.

Quelques mots suffiront au sujet des minutieuses recherches de critique sacrée qui portent sur les familles et la descendance de Zébédée et de Salomé d'une part, de Clopas et de Marie de l'autre; au

point où ces discussions sont récemment arrivées, la question se réduit presque entière à savoir si saint Jean désigne trois ou quatre des saintes femmes comme présentes au pied de la croix ; le texte porte mot à mot : *Près de la croix se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie, femme de Clopas, et Marie-Madeleine* (XIX, 25) ; si les mots : *la sœur de sa mère* se rattachent au nom propre qui les suit, cette Marie, femme de Clopas, est la sœur de la Vierge ; si on sépare le nom de Marie et la désignation qui le précède, comme la répétition de la conjonction *et* semble le permettre, ils désignent une autre personne, Salomé, la femme de Zébédée, qui, selon les deux premiers évangiles, était aussi présente sur le Calvaire (Mat. XXVIII, 56 ; Marc XV, 40). En donnant ces détails, notre seul but est de rappeler qu'en tout état de cause la parenté de Jésus ne laissait pas que d'être nombreuse.

Quant à la famille même du Sauveur, une simple lecture, ou, si l'on veut, une étude attentive des textes ne peut laisser dans le doute les esprits non prévenus, que les personnes désignées comme frères et sœurs du Christ ne le fussent dans le sens naturel des termes. Il serait temps que la foi chré-

tienne se souvînt sans timidité que, selon l'Évangile, *le mariage est honorable pour tous* (Héb. XIII, 4) [1]; il serait temps que la foi chrétienne répudiât cette impure admiration pour le célibat, dont les Pères ont donné l'exemple, admiration qui est une injure à la création et un démenti à la révélation; car ce n'est pas seulement l'Ancien Testament, c'est le Nouveau qui, loin d'en offrir la moindre trace, enseigne positivement le contraire (1 Tim. IV, 3); l'Évangile n'a rien d'ascétique. Le vieux et tenace préjugé a pris racine, lorsque le christianisme s'est trouvé en contact avec l'odieuse licence de la vie païenne, et dans une exagération, d'ailleurs facile à comprendre, du sentiment de répulsion et d'horreur qu'elle inspirait; à la vue de tant de corruption, on a proclamé que tout ce qui tient à la chair est corrompu. Cette excessive dissolution, dont saint Paul rend témoignage; cet affreux dé-

[1] Ce passage contient deux idées distinctes que nos versions communes confondent en modifiant la construction de la phrase et qu'elles affaiblissent en omettant la forme impérative qui est sous-entendue; le sens est que l'état de mariage est honorable et convenable pour tous, et que le lit conjugal doit être sans tache; c'est une recommandation du mariage, suivie d'une recommandation de pureté de vie aux époux. (Voir Kuinoel, Comm. ad Hæb., p. 512, et Lomb, ad etc., p. 282.)

bordement des passions illégitimes, a fait étendre l'accusation d'impureté jusqu'aux liens les plus saints. On sait à quelles chimères, à quels désordres d'ascétisme ce préjugé fanatique a conduit, au point que souvent, à force de combattre la chair, l'ascétisme, sans s'en douter, est redevenu charnel et s'est plongé en des impuretés de son invention par les moyens choisis, par les luttes soutenues pour les fuir. Engagé dans cette voie, le christianisme ne sait pas comment en sortir... Il nous manque, hélas ! des Luther et des Catherine de Bora.

Cette digression était nécessaire ; elle suffit pour fortifier la liberté d'esprit qu'il convient d'apporter à l'étude des textes.

Le premier qui doit être indiqué est le trait par lequel saint Mathieu termine son récit de la naissance miraculeuse du Christ (I, 25) ; on ne peut qu'admirer la simplicité avec laquelle l'Évangéliste s'exprime ; diverses versions faussent le sens ou l'affaiblissent ; rapproché du titre de *premier né* donné à Jésus et des passages qui restent à citer, le sens n'est pas douteux [1].

[1] Les anciens commentateurs admettent pour la plupart qu'il est possible de traduire dans un sens favorable à l'opi-

On affirme que les quatre personnes nommées Jacques, Jude, Jose et Simon (noms qui, à l'exception de celui de Jose, ont été portés par des apôtres) ne désignent point des frères de Jésus, mais des cousins, fils de Clopas et de la sainte femme nommée Marie, qui serait, dans ce système, la sœur de la Vierge. Mais le mot de l'original n'est presque jamais pris dans le sens de cousin; c'est une extension dont les exemples sont d'autant plus rares que ce dernier mot ne manque pas dans la langue grecque, et au féminin le mot sœur est encore moins usité dans le sens de cousine.

Ce système suppose l'identité des apôtres qui sont connus sous ces noms et de ces frères de Jésus; l'Évangile au contraire, les distingue très-nettement. Dans le récit du premier miracle du Christ, saint Jean fait mention *de sa mère, de ses frères et de ses disciples* (II, 12); après l'ascension, il est dit que *les apôtres* (et tous sont nommés, notamment Jacques, Jude et Simon) *persévéraient*

nion de l'Église romaine; mais il faut, comme le fait remarquer Néander, prendre les mots dans leur liaison. (Voir une note du 1er chap. de la Vie de Jésus, I, p. 55.) N'oublions pas que S. Luc désigne aussi Jésus comme *le fils premier-né* de Marie (II, 7).

dans la prière avec les frères de Jésus et Marie sa mère (Act. I, 14); saint Paul admet la même distinction, quand il dit : *N'avons-nous pas le droit de mener avec nous une femme d'entre nos sœurs, comme les autres apôtres, et les frères du Seigneur, et Céphas* (I Cor. IX, 5)? Est-il possible devant ces textes positifs de confondre les propres frères du Christ et les apôtres qui portaient les mêmes noms, fils de Clopas et de Marie ou de Zébédée et de Salomé ?

Les habitants de Nazareth, où la famille et la parenté de Jésus devaient être si bien connues, semblent les plus surs témoins à produire, et il n'est pas superflu de faire remarquer que les récits sacrés qui insèrent souvent une restriction tranchée quand il s'agit de Joseph, son père putatif, ne renferment pas la moindre rectification en parlant de ses frères.

Selon saint Mathieu (XIII, 55, 56) : *N'est-ce pas là le fils du charpentier?* (ce qui était la manière de parler ordinaire dans l'intérieur de famille, Luc II, 48); *Marie n'est-elle pas sa mère; Jacques, Jose, Simon et Jude ne sont-ils pas ses frères, et ses sœurs ne sont-elles pas toutes parmi nous?*

Selon saint Marc, qui est peut-être encore plus

explicite (VI, 3) : *N'est-ce pas là le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Jose, de Jude et de Simon; ses sœurs ne sont-elles pas ici parmi nous?*

Est-ce ainsi que l'on s'exprime au sujet des cousins d'un compatriote dont on veut déclarer l'identité? Il paraît impossible qu'en citant ces paroles expresses, les deux évangélistes aient laissé subsister sans correctif l'erreur, si c'en est une, qu'elles favorisent, et cette remarque a surtout beaucoup de force, appliquée à saint Marc qui en bien des endroits désigne avec un soin minutieux les personnages qu'il introduit (I, 16, 30; II, 14; III, 16, 18; VI, 17; X, 35; XIII, 3; XV, 21).

Dans une circonstance rapportée par les trois synoptiques, Jésus lui-même s'explique de manière à justifier cette interprétation. A Capernaum, sa mère et ses frères viennent le chercher; on lui dit : *Ta mère et tes frères sont là dehors qui te demandent;* Jésus répond à ces interrupteurs trop officieux : *Qui est ma mère et qui sont mes frères?* puis, étendant la main vers ses disciples, il ajoute : *Voici ma mère et mes frères; car celui qui fait la volonté de mon Père céleste est pour moi un frère, une sœur, une mère* (Mat. XII, 46, 50; Marc III, 31, 35;

Luc VIII, 19, 21). Est-il raisonnable d'admettre que les évangélistes dans leurs récits et Jésus dans sa réponse prennent le même mot en différents sens, et qui ne voit que la parole du Seigneur perd son énergie et sa beauté, s'il faut l'entendre simplement d'un degré de parenté?

Une remarque d'un grand poids est que dans tous ces passages, dans tous ces narrés, à l'exception d'un seul où il s'agit de l'incrédulité des frères de Jésus, ces personnages sont nommés avec Marie, la mère du Christ, et ne paraissent qu'avec elle; on le comprend, s'ils sont ses fils; on ne le comprend plus, s'il s'agit de neveux et de nièces; c'est Marie, l'épouse de Clopas, ou Salomé, l'épouse de Zébédée, qu'ils devraient accompagner.

Si Joseph ne paraît point dans ces incidents, c'est que, selon toute vraisemblance, il était mort avant la mission du Sauveur; on peut le conclure de ce silence des Évangiles, et sans nul doute Marie était veuve, lorsque Jésus la confiait à son ami.

L'incrédulité des frères de Jésus, signalée par saint Jean (VII, 5) à l'occasion du départ de la famille pour la fête des Tabernacles, un peu plus de six mois avant la passion et la mort, oblige encore à distinguer les frères et les apôtres du Seigneur.

Ses frères, est-il dit, *ne croyaient pas en lui*. Est-il possible d'admettre que trois d'entre les apôtres, après environ trois ans d'intimité avec le Christ, doutaient encore qu'il fût le Messie?

Le legs pieux de dévouement filial que Jésus, du haut de la croix, fait à Jean, s'accorde parfaitement avec ces faits. Selon les institutions et les coutumes juives, Jésus, comme premier-né, était devenu à la mort de Joseph, chef de la famille. C'était son droit et son devoir de pourvoir au sort de sa mère et de lui assurer un refuge; il la confie à Jean, son ami; il est certain de lui choisir un asile sûr et digne d'elle; il récompense ainsi la foi, la tendresse, l'inébranlable fidélité du seul apôtre qui l'a suivi et dans la cour de Caïphe et sur le théâtre de la crucifixion; il épargne à sa mère la fausse position où elle se serait trouvée, surtout dans les premiers moments de son deuil maternel, auprès de fils qui doutaient, et indirectement il réprimande leur incrédulité.

Les frères du Christ ne sont, en effet, parvenus à la foi qu'après la résurrection; la recommandation de Jésus mourant à son ami et l'empressement du disciple qui reçut immédiatement Marie dans sa maison, n'entraînaient point une séparation de la

famille; les Actes nous la montrent réunie dès après l'ascension dans les mêmes pratiques de piété (Act. I, 14), et il paraît que la conversion des frères de Jésus a été complète et féconde, au point que l'un d'eux, Jacques, le célèbre premier pasteur de Jérusalem et l'auteur de l'épître qui porte son nom, est considéré par saint Paul comme une colonne de l'église (Gal. III, 9) et placé par lui au niveau des apôtres (I, 19) [1]; en le désignant avec tant d'honneur, saint Paul n'oublie pas de le désigner aussi comme *le frère du Seigneur*.

La situation de famille ainsi constatée, il s'agit

[1] C'est dans ce sens que nous prenons le mot de S. Paul. On a voulu y voir une simple inexactitude d'expression qui s'est glissée sous sa plume ; il vient de dire : *J'allai à Jérusalem pour m'entretenir avec Pierre, et je demeurai chez lui quinze jours;* il ajoute : *Je ne vis aucun des autres apôtres;* puis, se souvenant qu'il a vu Jacques, le chef de l'Église, il ajoute encore : *Sinon Jacques, le frère du Seigneur,* sans revenir sur les premiers mots de la phrase. Tout ce commencement de l'Épître aux Galates est écrit sous l'empire d'une préoccupation si vive et tellement au courant de la plume pour ainsi dire, qu'un tel détail de style a très-bien pu échapper à l'auteur. Mais il est permis de croire qu'au jugement de S. Paul, la situation de Jacques, le frère du Christ, le pasteur de Jérusalem, le président du premier synode de l'Église chrétienne, et qu'environnait une réputation universelle d'intégrité, occupait un rang égal à celui des apôtres et pareil au sien.

de recueillir les divers souvenirs que les Évangiles ont conservés de la vie privée du Christ.

Tout ce que les récits sacrés nous en apprennent avant les commencements de sa vie publique, se réduit à quelques traits, dont le premier surtout est d'un grand intérêt, l'entretien avec les docteurs de la loi dans la synagogue du temple, à l'âge de douze ans. Lorsque Joseph et Marie, après trois jours d'inquiétude, le retrouvent à Jérusalem, sa mère lui dit : *Mon fils, pourquoi te conduire ainsi avec nous ; voici, ton père et moi te cherchions, étant fort en peine?* Jésus se justifie et répond : *Pourquoi me cherchiez-vous ; ne saviez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de mon Père* (Luc II, 48, 49)? Il est évident qu'il y a là, dans l'âme de Jésus, l'éveil vague encore de la conscience de sa messianité, et il est permis de penser que, conduit pour la première fois à Jérusalem, dans le temple, en ce foyer de la religion nationale, ce sentiment divin jaillit des profondeurs de son esprit avec une force nouvelle, le retint dans la capitale, et dut contribuer à marquer ses questions et ses réponses de ce caractère de sagesse et d'intelligence qui étonna tous les assistants. Le langage que lui tient Marie n'en est que plus remar-

quable, en ce sens qu'il est incontestablement le langage de l'éducation maternelle; il est impossible de s'y tromper, une nuance de représentation se joint à l'accent de l'inquiétude; Marie se montre ici comme une mère accoutumée à juger et à diriger les actions de son fils; l'éducation fait naturellement partie de la vie de famille.

Il importe de faire observer que Joseph est encore le chef de la maison, que Marie ne s'en sépare point dans ses relations maternelles avec son fils, et parle de lui comme il était d'usage dans leur cercle domestique d'en parler : *Ton père et moi*, dit-elle, *nous te cherchions*. Aussi saint Luc termine ce récit en ajoutant : *il leur était soumis* (II, 51). Ce mot suffit pour justifier les observations qui précèdent; la soumission suppose la direction. N'oublions pas qu'il est question, non de Jésus enfant, mais de Jésus déjà adolescent, et le trait le plus essentiel peut-être de sa vie de famille est cette soumission à ses parents, le premier exemple de vertu que Jésus ait donné.

L'âge d'homme arrive, et l'expression que saint Marc met dans la bouche des habitants de Nazareth étonnés de son enseignement et de ses miracles : *N'est-ce pas là le charpentier* (VI, 3)?

permet de penser qu'il a vécu artisan parmi les artisans de sa ville, exerçant le même métier que Joseph. Les plus anciennes traditions viennent à l'appui de cette vue, et la modification apportée au texte par quelques critiques à l'aide du parallèle de saint Matthieu qui porte : *N'est-ce pas là le fils du charpentier* (Mat. XIII, 55)? n'est nullement justifiée. On sait que les docteurs parmi les Juifs ne croyaient point se compromettre en apprenant une profession manuelle, comme l'a fait saint Paul (Act. XVIII, 3; 1 Thes. II, 9; 2 Thes. III, 8).

A l'appui de ce qui précède, on peut dire que Jésus n'a point quitté les siens pour suivre les écoles célèbres de l'époque; le titre de Rabbi ou Maître, dont se servent en lui parlant ses disciples et même les collecteurs des impôts (Mat. XVII, 24), était donné à toute personne que l'on entendait souvent prendre la parole dans les synagogues, et les Juifs, étonnés de sa science, disaient : *Comment celui-ci sait-il les Écritures sans les avoir étudiées* (Jean VII, 15)?

Deux circonstances de sa vie publique peuvent servir à jeter quelque jour sur sa vie privée, sur ce qu'il faudrait oser nommer son intérieur.

Les trois synoptiques rapportent (Mat. XII, 22-

46; Marc III, 31-35; Luc XI, 14-21) que Jésus, à Capernaum, accablé de fatigue et souffrant probablement de la faim, était rentré pour prendre quelque nourriture et quelque repos, lorsqu'on lui amena un homme muet, sourd et aveugle; il sortit, s'avança vers la foule, et guérit ce malheureux. Les Pharisiens reprirent alors leur abominable et insensée accusation : *Il est possédé de Beelzébul, et c'est par le prince des démons qu'il chasse les démons?* Jésus se défendit et réprimanda leur hypocrisie avec une extrême énergie. Sa mère et ses frères, alarmés à la vue d'une si grande multitude qui le pressait, inquiets et de la vive impression que ce miracle avait excitée parmi le peuple, et de la rage croissante des scribes, et de l'animation que, malgré sa lassitude, Jésus mettait à leur répondre, sortirent pour obtenir de lui qu'il rentrât, mais sans pouvoir percer la foule et parvenir jusqu'à lui; il fut averti qu'ils le demandaient, et Jésus, alors, prononça ces belles et profondes paroles où il met de niveau avec les liens de la nature la communion spirituelle des vrais fidèles [1].

[1] Il règne une assez grande incertitude sur l'ordre des diverses circonstances de ce récit, et l'harmonie des trois

Marie et ses fils sont ici représentés interrompant le Messie dans l'accomplissement de ses devoirs messianiques et le pressant de céder à des craintes, de pourvoir à des besoins purement terrestres. Ce fut de la part de Marie excès de sollicitude maternelle, et l'on comprend combien, dans sa position si délicate, il devait lui être difficile d'accorder toujours, à point nommé pour ainsi dire et dans une exacte mesure, son affection et sa foi, surtout lorsque la haine des ennemis du Christ était arrivée à un tel degré de violence qu'on lui tendait des piéges même sous le voile d'invitations bienveillantes (Luc, XI, 54). Ce fut de la part de ses frères un sentiment différent; en effet, Marc commence le récit dont on vient de lire le résumé, en disant : *Les parents de Jésus ayant appris ce qui se passait vinrent pour l'emmener; car, disaient-ils, il est hors de sens* (III, 21) [1]. Il est probable que les pha-

Évangélistes est assez difficile à éclaircir; nous donnons ici l'enchaînement des faits qui semble les accorder avec le plus de vraisemblance et que préfèrent les interprètes les plus accrédités. Ces doutes, au reste, n'influent en rien sur les conséquences que nous déduisons des faits.

[1] Deux expressions de ce verset sont traduites de diverses manières; les mots *parents de Jésus* peuvent s'entendre, selon quelques interprètes, de ses proches ou de ses disciples, mais,

risiens avaient fait courir ce bruit (Jean, x, 20), en prenant pour prétexte la force des expressions hyperboliques du Seigneur; les frères de Jésus répètent cette rumeur et motivent ainsi leur intervention; il faut se rappeler le reproche de l'Évangile de saint Jean (vii, 5) au sujet de leur incrédulité et cette incrédulité n'est certes pas un de ces traits que la tradition populaire aurait inventés.

Cette censure, dans le quatrième évangile, vient à l'occasion de la circonstance qui reste à examiner, le voyage à Jérusalem pour la fête des Tabernacles (Jean vii, 1-10). Jésus était résolu de s'y rendre, mais sans s'annoncer, pour échapper à des périls que jamais il ne bravait inutilement et pour s'assurer au moins quelques jours de liberté à son arrivée. Ses frères, voyant qu'il ne paraissait point se préparer comme eux au départ, l'interpellent : *Quitte ce pays* (la Galilée), lui disent-ils, *et passe en Judée, afin que tes disciples* (de Judée et de Jé-

à plus forte raison, ils peuvent désigner ses frères, et la liaison des faits obligent à les prendre dans cette signification ; évidemment Marc parle verset 21 des mêmes personnes dont il parle encore verset 31 et suivants.

L'expression : *il est hors de sens*, peut aussi se traduire : *il va tomber en défaillance;* cette diversité est d'ailleurs indifférente à nos déductions.

rusalem) *voient aussi tes œuvres; personne ne doit agir en secret, lorsqu'il désire que ses œuvres soient publiquement connues; si tu fais de si grandes choses, montre-toi au monde.* C'est après avoir rapporté ces tristes discours que saint Jean ajoute : *Ses frères ne croyaient pas en lui;* et il est impossible en effet de ne pas voir dans ces paroles ce genre de doute qui touche à l'incrédulité, et même quelque chose de pire, une sorte de défi adressé à Jésus d'agir en Messie dans la Judée, à Jérusalem, sous les yeux du Sanhédrin, comme en Galilée, et l'oubli des grands périls qu'il devait y courir. C'est à cette pensée mauvaise que le Christ répond, en leur disant : *Le monde ne peut pas vous haïr* et vous menacer; *mais pour moi, il me hait.* Forcé de se défier d'eux, Jésus les laissa partir et partit ensuite secrètement, s'assurant ainsi les moyens de se montrer et d'être entendu avant que le Sanhédrin eût le temps de se saisir de sa personne.

De ces deux narrés, il est permis de conclure que pour Jésus la vie privée a été, comme elle l'est d'ordinaire en ce monde, agitée par des troubles, des défiances, des tristesses intimes; la paix domestique a eu pour lui, comme pour nous tous, ses

intervalles d'orage, et c'est à cette situation qu'il fait allusion, quand il s'applique ces adages populaires : *Un prophète n'est dédaigné que dans sa patrie, parmi ses parents et dans sa famille ou sa maison* (Matt. XIII, 57; Marc VI, 4; Luc IV, 24; Jean IV, 44).

Il reste à rappeler, sans inutile commentaire, que Jésus a persévéré dans l'accomplissement des devoirs de la vie de famille jusqu'au milieu des horreurs de la croix; il a enseigné de cette manière au monde que ces devoirs sont assez saints, que ces affections sont assez pures et religieuses, pour les mêler aux saintetés de la mort, à celles même de la mort du Rédempteur. La recommandation de Marie à Jean pendant la crucifixion est, dans l'histoire de l'humanité, le triomphe le plus touchant de la piété filiale.

De tout ce qu'on vient de lire, on doit conclure que la sainteté de Jésus, quant à la responsabilité qu'entraîne le lien de famille, dans les circonstances les plus graves comme dans le cours ordinaire des occurrences de la vie, répond à notre moralité et s'est exercée dans une sphère véritablement humaine.

Ces traits de sa conduite morale ne suffiraient

pas, il est vrai, pour attester sa perfection morale ; mais ils n'ont rien qui permette de la contester, d'autant plus que la gloire de sa sainteté avait éclaté avant qu'il eût pris possession de sa dignité messianique. Jean-Baptiste ne le connaît pas encore comme le Messie (Jean I, 31), lorsque, profondément ému qu'un personnage si saint vienne lui demander le baptême, il résiste et s'écrie : *J'aurais besoin d'être baptisé par toi, et tu viens à moi* (Matt. III, 14). Ce témoignage tire une grande importance des relations intimes de parenté et d'amitié qui existaient, comme le prouve le récit de saint Luc (I, 36, 40), entre les deux familles ; l'humilité du Précurseur devant Jésus, son exclamation, son refus de le baptiser ne peuvent s'entendre que comme un sincère hommage rendu à la sainteté de la vie privée du Christ.

CHAPITRE XXVI.

DU DÉVELOPPEMENT SPIRITUEL EN JÉSUS-CHRIST.

Une condition non moins nécessaire que la vie de famille à ce que la sainteté du Sauveur soit en harmonie avec notre moralité, est qu'un développement spirituel se découvre dans sa personne, se manifeste dans sa vie. Si sa spiritualité est en quelque sorte immuable, le lien de la rédemption est rompu. L'homme est un être essentiellement progressif; et pour que le Christ ait été *semblable à nous en toutes choses excepté le péché* (Héb. IV, 15), il faut que l'élément du progrès se trouve dans son individualité; il faut que sa nature ait pu s'y plier et en accepter la nécessité morale[1].

[1] « Il est évident que si Jésus a été parfaitement homme, il a dû être soumis à la loi du développement... Tout ce qui

Notre tâche, ici, n'est nullement de rechercher comment cette doctrine s'accorde avec le nicéanisme et la croyance à l'identité absolue de Dieu et de Christ « totalement un; » avec l'arianisme, qui substitue en Jésus le Verbe de Dieu à une âme humaine; avec le pur socianisme enfin, qui envoie Jésus au ciel s'instruire avant d'enseigner; encore moins, d'expliquer comment les Pères accordent avec les déclarations positives de l'Évangile ce qu'ils nomment l'immutabilité de Jésus-Christ. Notre tâche, plus heureuse, est d'ouvrir l'Évangile et d'y contempler le Sauveur.

On y voit partout que la sainteté de Jésus, et dans sa qualité d'homme et dans sa qualité de Messie, n'a point été immobile, stagnante, rivée à ses commencements, façonnée une fois pour toutes sur un niveau fixe; mais au contraire qu'elle a été

résulte de la notion d'accroissement, c'est que celui qui s'accroît est un être fini; car l'absolu ne se développe pas dans le temps; or, Christ devait nécessairement avoir quelque chose de fini pour être homme. (De la sainteté parfaite de J.-C., trad. de l'allemand du Dr Ullmann, par Th. Bost, p. 120.)

Le célèbre théologien Ammon avait déjà fait remarquer que le progrès chez Jésus est une démonstration de la perfectibilité humaine, et c'est aussi un principe fondamental de ses vues théologiques que la foi en Jésus parfait est le seul point de ralliement des diversités chrétiennes.

graduelle. Encore une fois, Sauveur d'une race d'êtres foncièrement actifs et créés pour marcher vers la perfection, comment pourrions-nous suivre le Christ, si notre chemin de sanctification croissante n'était pas le sien; où nous serait-il possible de le rencontrer?

Les témoignages des auteurs sacrés, les récits de l'histoire sainte, ne permettent pas de révoquer en doute, que Jésus dans le cours de sa carrière terrestre ait passé par un développement graduel.

Le fait que sa vie a commencé par une enfance, une adolescence, une jeunesse, suffirait à le prouver. Ces premières périodes de l'existence dont ce monde est le siége et dont une part de temps est la mesure, sont des stages d'éducation, des essais de vivre, des acheminements vers une plénitude d'humanité. Aussi, les textes sont positifs, et il n'est pas inutile de rapporter qu'ils se trouvent dans saint Luc, l'historien sacré qui a réuni le plus de documents, recueilli le plus de souvenirs; *Jésus croissait*, dit-il, *en sagesse, en stature, et en grâce devant Dieu et les hommes* (II, 52). Les trois progrès des débuts de la vie humaine sont rapprochés ici, le progrès intellectuel, physique et religieux.

Le même évangéliste ajoute, on l'a vu, qu'il était

soumis à ses parents (II, 51); qu'est-ce que la docilité, si elle n'est pas une leçon?

Mais il y a bien plus; sa vie entière, sa vie messianique a été pour lui une école, une épreuve, comme la vie ordinaire en est une pour chacun de nous : une des paroles les plus remarquables de l'Évangile est sans contredit celle-ci, que l'on ne saurait trop méditer : *Jésus, dans les jours de sa vie terrestre, ayant offert des prières et des supplications, accompagnées de grands cris et de larmes, à Celui qui pouvait le sauver de la mort, fut exaucé et délivré de son angoisse; car, quoiqu'il fût le Fils, il a appris ce que c'est que l'obéissance par tout ce qu'il a souffert* (Héb. v, 7, 8). Évidemment, le développement spirituel indiqué dans cette déclaration si énergique ne concerne pas seulement l'humanité de Jésus, mais sa messianité, puisqu'il s'agit des effets de son sacrifice sur lui-même; ce n'est pas l'homme qui seul *a appris*, c'est le Messie; *il a appris*, est-il dit, *quoiqu'il soit le Fils;* s'il n'était question que du fils de Marie, l'auteur sacré aurait-il enveloppé si implicitement dans son assertion la divinité du Christ?

Ce texte de l'Épître aux Hébreux explique parfaitement le mot du Christ lui-même dans sa der-

nière prière : *Je me sanctifie moi-même pour eux*, ses disciples (Jean XVII, 19).

L'idée de gradation, de développement ressort avec plus de netteté encore d'une des paroles du Christ, qui ont suivi le miracle de la piscine de Bethesda ; il dit aux Juifs étonnés du prodige et scandalisés de voir rompre, même par une délivrance divine, le repos du Sabbat : *Le Père aime le Fils ; il lui montre* (ou lui enseigne) *tout ce qu'il fait ; il lui montrera même des œuvres plus grandes que celles-ci* (Jean V, 20) ; le mot *œuvres* désigne le plus souvent l'ensemble des actes de la messianité du Christ ; il rapporte donc à Dieu sa puissance et sa science et déclare que Dieu lui réserve des communications plus intimes et des pouvoirs plus grands.

Enfin, l'idée de tentation est inséparable de celle de progrès ; chaque victoire en est un, et contester les progrès en Christ, c'est contester ses victoires sur le mal, le monde et la mort.

Il est donc certain qu'une voie de progrès a été ouverte devant les pas de Jésus, de même que devant les nôtres, et qu'à ce point de vue sa sainteté est en harmonie avec la moralité humaine en général. On a demandé comment cette notion s'ac-

corde avec la nature individuelle du Christ et l'idée de sa perfection. Quelque dogmatisme que l'on adopte sur la personne du Seigneur, on ne peut nier que l'infini est toujours l'infini, que la perfection absolue est nécessairement immuable. Mais, au contraire, les êtres spirituels appelés à faire des progrès se rapprochent de Dieu par l'accomplissement de plus en plus fidèle, de plus en plus dévoué, de leurs tâches respectives et peuvent s'en rapprocher perpétuellement; c'est là leur but, leur gloire, leur bonheur, leur immortalité; la loi d'être *parfaits comme le Père céleste est parfait* est la loi universelle des mondes; il n'y a qu'un modèle, Dieu; il n'y a donc qu'un emploi légitime de l'activité morale, l'imitation de Dieu; les destinées des êtres responsables, dans leur variété indéfinie et inconnue, ne sont jamais que des éducations, des épreuves, des moyens de progrès; qu'y a-t-il dans ces pensées qui ne s'applique, dans le sens le plus élevé, à Jésus tel que les Livres sacrés le représentent?... *Quoiqu'il soit le Fils, il a appris.*

Les difficultés morales ont aussi peu de fondement que les difficultés dogmatiques. On a dit : Jésus, parfaitement saint, ne peut avoir accompli de progrès; il y a contradiction entre la qualité

d'être parfait et la possibilité de devenir meilleur. On confond dans cette manière de voir l'infinité et la perfection ; l'infinité ne peut devenir plus infinie, s'il est permis de parler ainsi, et quand nous nous servons des termes parfait ou bon en parlant de Dieu, c'est l'infinité au point de vue moral; mais l'idée de perfection, dès qu'il ne s'agit pas de celle de Dieu même, est relative et se mesure sur la sienne ; ainsi comprise, la perfection peut prendre de l'accroissement et s'élever; c'est vers l'infini qu'elle monte.

Il y a, en effet, deux sortes de progrès : le progrès du mal au bien, le progrès du bien au mieux; le premier est un relèvement et suppose une chute ; il commence par la repentance et n'est au fond que la conversion, la régénération; ce genre de progrès, loin d'être conciliable avec la perfection morale, a pour point de départ le péché, non comme une notion objective, mais comme expérience personnelle.

L'autre sorte de progrès n'est que la marche ascensionnelle vers Dieu, vers l'infini; idée qui se concilie sans ombre de difficulté avec celle de la perfection morale, ou, pour mieux dire, cette idée en est la définition exacte et montre ce qui vérita-

blement la constitue, à la condition que jamais un pas en arrière ne vienne suspendre ou interrompre l'essor. La perfection consiste à s'assimiler sans relâche et de plus en plus avec Dieu. Il est clair que dans le système de la pure christologie évangélique, Jésus peut se rapprocher incessamment du Père, sans qu'il y ait jamais absorption ou confusion, et que sa perfection, sa sainteté comme homme, comme Messie, comme le Fils, consiste dans cette approximation immortelle et continue.

Le Fils était dans *le sein du Père* (Jean I, 18); le sein de Dieu n'est-il pas assez profond pour que le Fils puisse rendre l'union toujours plus intime?

Marquer les nuances, les gradations de ce développement en Jésus, même pendant sa carrière mortelle, est une œuvre au-dessus des forces de l'esprit humain; d'abord, parce que notre sainteté est trop loin de la sienne pour en mesurer un à un les développements, et ensuite parce que sa sainteté a suivi une progression si régulière, si constante, qu'elle semble toujours la même. Peut-être y a-t-il dans l'Évangile un seul moment où la foi, non sans grande défiance d'elle-même dans cette appréciation, découvre une trace sensible d'un ac-

croissement de constance et de résignation en l'âme du Christ.

Saint Jean a consigné dans son Évangile le souvenir de deux prières du Sauveur relatives à sa passion et à sa mort ; elles offrent peut-être, à quelques jours d'intervalle, un exemple de ces aspirations de plus en plus saintes vers Dieu qui se manifestent dans sa vie. Lorsque le désir de quelques prosélytes grecs d'être conduits près de lui rend présentes à sa pensée la vocation des gentils et l'universalité du salut, dont sa mort seule assurera l'efficace, il s'écrie : ***Maintenant, mon âme est troublée, et que dirai-je ? Mon Père, délivre-moi de cette heure ; mais c'est pour cette heure que je suis venu... Mon Père, glorifie ton nom*** (Jean XII, 27, 28) ! Ardeur de confiance, profondeur de résignation, dévouement entier à la gloire de Dieu, tout est là, et il semble impossible que cette admirable prière soit jamais surpassée. Mais étudiez les gémissements de la nuit de Gethsémané, la veille même de la mort ; étudiez ces supplications plus voisines de l'événement, et voyez si dans leurs expressions, dans leurs redites, il n'y a pas une prière encore plus touchante, plus forte, plus prosternée, dirai-je, et un nouvel effort d'acquiescement à la volonté de Dieu.

Une dernière considération peut servir à confirmer les vues qui précèdent. La rédemption, dans ses voies d'exécution, dépendait jusqu'à un certain point des passions et des vertus contemporaines; on conçoit très-bien que le Rédempteur, résolu dans son immense charité à rendre son œuvre aussi féconde que possible en miséricordes et en grâces, n'ait point jugé bon de se prescrire définitivement son plan dès le premier jour; on conçoit qu'il ait voulu attendre l'accueil que lui ferait son peuple, et que la pression extrême des circonstances où il s'est trouvé placé, ait été pour lui un élément de progrès spirituel. Sa connaissance de l'avenir, sa puissance de lire dans le cœur humain, qui d'ailleurs n'étaient point absolues, rehaussaient d'autant plus la difficulté de ses déterminations, qu'il fallait laisser à la liberté morale des hommes qui l'entouraient toute sa latitude. Il s'est dévoué de plus en plus, à mesure qu'il a reconnu la nécessité du dévouement; il s'est sacrifié, selon que l'intérêt de son œuvre appelait le sacrifice; il a consenti pleinement à sa mort, quand il a reconnu qu'elle était indispensable au salut du monde et qu'il a pu dire à Dieu : *L'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie* (Jean XVII, 1)!

On s'explique de cette manière que Jésus, engagé comme homme dans une voie de progrès, s'est avancé aussi de gloire en gloire comme Messie ; les deux chemins étaient parallèles ; ils conduisaient au même point d'arrivée. La perfection spirituelle du Sauveur n'est en rien compromise, et sa sainteté est en harmonie avec la moralité de ses rachetés ; il ne leur reste qu'à marcher vers Dieu comme il a marché lui-même, et chacun à son pas.

CHAPITRE XXVII.

DE L'EFFUSION DU SAINT-ESPRIT LORS DU BAPTÊME DE JÉSUS-CHRIST.

Au même ordre de faits appartient une circonstance qui soulève d'inextricables difficultés à l'encontre des diverses théories dont la conclusion forcée est de rejeter, malgré l'Évangile, le développement graduel du Christ en sa qualité d'homme et de Messie; nous voulons parler de la communication divine qui accompagna son baptême par Jean.

Il importe avant tout de se faire une juste idée de cet acte; il nous paraît très-simple. A l'âge de trente ans (Luc III, 23), Jésus, depuis longtemps déjà *occupé des affaires de son Père* (II, 49), comme il l'avait dit lui-même, a jugé que le

moment était venu de commencer son ministère.

On a pensé qu'en choisissant sa trentième année pour ouvrir sa mission, Jésus avait voulu se conformer à la loi de Moïse qui plaçait à cet âge la pleine investiture des lévites (Nom. IV, 3). Mais, à vrai dire, ils entraient en fonction à vingt-cinq ans (VIII, 24), et, depuis le règne de David, à vingt ans (1 Chron. XXIII, 24; 2 Chron. XXXI, 17), usage qui se maintint après la captivité (Esd. III, 8). L'assimilation entre les devoirs de ces servants subalternes du culte mosaïque et le ministère de Jésus n'a rien de réel, et peut-être, devant les préjugés des Juifs, aurait-il dû plutôt l'éviter que la rechercher. L'idée la plus simple à la fois et la plus digne de lui est qu'il a commencé son ministère, lorsqu'il s'est senti prêt.

Jusqu'alors, sa vie intime et personnelle a dû être une tacite et continuelle préparation à son œuvre ; il savait qu'il était le Messie ; cette pensée n'a pu le quitter un instant ; mais pour le monde il ne l'était pas ; les témoignages rendus à sa messianité lors de sa naissance, tels que la bénédiction et la prophétie de Siméon, s'étaient effacés de la mémoire et très-probablement n'avaient été connus que dans un cercle très-restreint. Une géné-

ration entière avait passé. Au sein de sa famille, au sein de ses relations de parenté et d'amitié, il paraît que la seule idée qui eût prévalu était celle de sa sainteté extraordinaire; si quelque espérance plus positive couvait dans les esprits, on n'osait s'y livrer qu'en silence; on évitait de la répandre et de la discuter; on attendait, et si nous jugeons par les dispositions des frères de Jésus, on doutait pour le moins; peut-être même n'avait-on aucune idée de sa messianité.

De Marie, sa mère, il est dit que depuis longtemps *elle conservait toutes ces choses dans son cœur* (Luc II, 51), mot touchant et discret pour ainsi dire qui ne nous permet point de porter notre pensée au delà de méditations et de perspectives vagues, contenues, personnelles et dont Marie très-probablement ne faisait le sujet d'aucune confidence, d'aucune polémique. Pour tous les contemporains de Jésus, sans exception, les espérances d'un règne temporel du Messie compliquaient étrangement la question, et devaient embarrasser au plus haut degré les prévisions de ses proches, s'ils en ont eu, Jean le Précurseur était parent de Jésus; il est vraisemblable que des relations étroites et constantes unissaient les deux

familles ; c'est auprès d'Élisabeth, la mère du Baptiste, que Marie, la mère du Sauveur, se hâte de se rendre après l'annonce divine de sa haute destinée (Luc I, 39). Cependant, avant la scène du baptême, Jean ne connaît point Jésus comme le Messie ; mais, lui, l'intègre et rigide solitaire de Hébron, exprime à cette occasion de la manière la plus énergique son respect de la sainteté de Jésus [1]. Il est donc incontestable qu'avant ce moment le caractère messianique n'est point encore revêtu ni déployé ; Jésus n'est pas encore sorti de sa vie privée, de sa condition de citoyen et d'artisan juif. Son baptême marque le passage de sa vie privée à sa vie publique ; alors il commence son ministère ; alors il accepte, il prend le titre de Messie.

[1] Néander (Vie de Jésus, I, 103) croit que dans la pensée de Jean, le baptême que Jésus demande est un symbole de repentance, et que c'est là ce qui soulève en lui de si légitimes scrupules. L'éminent théologien nous paraît tomber dans une grave erreur. Jean, en déclarant qu'il aurait besoin d'être lui-même baptisé par Jésus, s'humilie devant Jésus dans la pensée de sa sainteté supérieure, et c'eût été porter atteinte à cette sainteté même, que de penser et de dire qu'en se présentant au baptême, Jésus obéissait à un sentiment de repentance et recherchait une purification, ou du moins se connaissait assez peu lui-même pour croire en avoir besoin.

Sa tâche messianique (on doit l'avoir reconnu à chaque page de ce travail), loin de contredire sa tâche humaine, s'y rattachait, se confondait avec elle; les deux n'en formaient qu'une, et Jésus, en agissant comme Messie et Sauveur, avait simultanément à agir comme homme, de sorte que ces deux activités, ces deux responsabilités n'en vinssent jamais à entrer en lutte, à se dominer, à s'absorber l'une l'autre. En conséquence, sa vie publique de descendant d'Abraham, de citoyen d'Israël, de disciple de Moïse, membre et docteur des synagogues, justiciable du Sanhédrin, commençait nécessairement le même jour que son ministère messianique; il ne pouvait rester dans sa vie privée comme homme, après en être sorti comme Christ. Dès ce jour, sans délai aucun, il a pris position entre les partis qui divisaient ses compatriotes, ses coréligionnaires; il a pris rang dans l'école du Baptiste; il s'est rallié à l'élite de la nation (Mat. III, 5), qui, attirée par l'éclatant réveil de la prophétie, s'empressait de venir près de Jean inaugurer l'ère nouvelle du royaume de Dieu, et l'explication de cette première démarche est surtout dans ce mot de saint Luc : *Comme tout le peuple se faisait baptiser, Jésus fut aussi bap-*

tisé (III, 21). Il fallait alors être d'une opinion en Judée; la neutralité religieuse n'était pas une position tenable, et il n'est pas moins naturel et simple de voir le Christ se joindre aux disciples de Jean que célébrer la fête de Pâques ou payer le didrachme du temple. Quand il descend dans l'eau du Jourdain, quand il prie en remontant du fleuve, il se montre comme le Messie, mais comme le Messie juif de nation, *envoyé seulement aux brebis égarées de la maison d'Israël* (Mat. XV, 24). Le baptême de Jean, signe d'admission dans la sainte société que l'énergie de sa prédication et sa renommée d'intégrité accroissaient chaque jour, était pour tous ses disciples une purification et un symbole de renouvellement de vie; pour Jésus, la demande de ce baptême a été une déclaration de principes.

Que par cette démarche très-significative, Jésus ait voulu aussi se mettre en relation avec un premier noyau de fidèles, aller au-devant du choix de ses premiers apôtres, de ses premiers disciples, et s'emparer du sillon ouvert par Jean-Baptiste pour y répandre la première semence du bon grain, nous le reconnaissons sans hésiter; c'est dans ce but même que le Précurseur était venu; il avait *aplani*

le chemin (Mat. III, 3); dans ce chemin le Christ a fait ses premiers pas. Mais cette prudence par laquelle il rattache son ministère à celui de Jean et construit l'Église sur le fondement préparé, n'a rien qui ne s'accorde avec l'idée que son affiliation à l'école du Baptiste a été l'entrée dans la vie publique d'un citoyen israélite coïncidant avec le commencement de son ministère de Sauveur.

Qu'un fait de l'ordre spirituel ait accompagné et signalé ce début de l'humble ouvrier de Nazareth dans la carrière messianique, aucune foi éclairée ne peut se refuser à voir là une impérieuse et simple nécessité. Un disciple de plus parmi les disciples de Jean comptait à peine; ce disciple étant le Messie, certes, il fallait que quelque chose, au moment même de cette adhésion qui semblait le rabaisser, vînt le relever, l'exalter aux yeux de son Précurseur, devenu en apparence son maître. Selon le récit des Évangiles synoptiques, à l'instant où le baptême s'achevait, lorsqu'en conséquence la position nouvelle était prise et la détermination d'aborder la carrière messianique irrévocable, le ciel s'ouvrit; l'esprit de Dieu descendit comme une colombe et plana sur le Christ; une voix du ciel fut entendue, disant : *Tu es mon Fils bien-aimé en*

qui j'ai pris tout mon plaisir (Mat. III, 16; Marc I, 10; Luc III, 21) [1]. Le fait n'est point rapporté par saint Jean; mais les discours que le quatrième évangile met dans la bouche du Baptiste contiennent une allusion évidente à ces récits des synoptiques et l'assertion remarquable que ce témoignage divin rendu à Jésus était donné d'avance à Jean comme le signe auquel il reconnaîtrait le Messie (Jean I, 33).

Il est très-apparent que le tableau est figuré [2], et que les traits qui le composent expriment emblématiquement la certitude de la messianité de Jésus de Nazareth, qu'une révélation divine a donnée au Précurseur. Aucun des évangélistes ne dit un mot de l'effet que cette scène, si elle avait été extérieure, si elle avait frappé les yeux et l'oreille des assistants, aurait nécessairement produit sur la foule; ce silence n'est nullement dans leurs habitudes; après le récit d'un miracle, les synoptiques, au contraire, s'arrêtent pour dire l'impression reçue par les témoins du prodige. Mais la difficulté n'est pas là; quelque explication que l'on préfère, que tout ait été intérieur, subjectif, spirituel, ou

[1] Voir sur ce texte la note Vol. I, page 116.

[2] C'est l'opinion de Néander; Vie de Jésus, I, 106.

que l'on prenne les narrés à la lettre, que les sens de l'ouïe et même de la vue aient eu leur office ordinaire à remplir, que les cieux ou les nuages se soient entr'ouverts aux yeux du Baptiste et du Christ (Jean I, 38), que les pensées divines aient retenti avec l'accent de paroles humaines, le résultat demeure le même et pour le Baptiste et pour le Messie.

Quant au Précurseur, éprouvé jusqu'alors dans sa foi par l'incertitude mystérieuse où il avait été laissé, lui le Précurseur, touchant la personne même du Messie qu'il devait annoncer, il a pu sans nul doute avoir le pressentiment que Jésus était le Sauveur; ce n'était toutefois qu'un pressentiment qui ne lui donnait nullement le droit de le désigner au peuple comme tel; évidemment il fallait que la conjecture se changeât, dans son esprit, en certitude; que le secret fût levé, pour ainsi dire, au moment même de l'entrée de Jésus dans son ministère. Il était impossible que le Messie commençât à se faire connaître et que son Précurseur continuât à l'ignorer; chargé de le désigner, il devait être le premier instruit de sa manifestation.

Quant à Jésus lui-même, les récits sacrés n'ont

qu'un sens : la consécration céleste de Jésus comme Sauveur du monde et son entrée en fonctions du plein consentement de Dieu.

Il est dit que le saint esprit descend et se fixe, s'arrête sur lui comme le ramier plane au haut des airs à l'instant de se poser. En quel moment le Christ a-t-il dû recevoir une plus abondante communication de l'esprit de Dieu et entrer en relation plus intime avec son Père céleste, qu'au moment même où il entreprenait l'œuvre de la rédemption pour laquelle son Père l'avait envoyé? Encore une fois, il ne s'agit point d'examiner ici comment ce fait, clairement attesté par l'Évangile, peut se concilier avec les christologies précédemment exposées, et notamment avec le nicéanisme ; les symboles ont gardé sur cet accord un prudent silence. Mais pour qui s'en tient à l'Évangile, il est certain que l'Évangile admet en Jésus un développement spirituel, humain quant à la succession des années de l'enfance à l'âge mûr, messianique quant aux voies d'accomplissement de son œuvre, et dans le cours de ce développement, le témoignage divin et les effusions de l'Esprit, qui accompagnent la scène du baptême, ce premier acte de sa vie publique, apparaissent comme naturels, indispensables, ame-

nés, dirai-je, par la circonstance, et constituent un des points culminants de la sainteté graduelle du Messie. La parole d'approbation qui lui est adressée en cet instant solennel ne pouvait s'appliquer qu'à lui seul, l'homme qui seul porte Dieu en lui, l'homme seul parfait, chargé de réconcilier avec Dieu tous ses frères. Le fait du baptême, mystérieux et incertain dans ses détails, mais simple dans sa portée morale, n'a pas d'autre sens; la foi y contemple le Christ déterminé, non plus dans un avenir quelconque, mais dans le présent même, à accomplir l'œuvre de la rédemption du monde, et Dieu sanctionnant aussitôt cette résolution suprême. Les effusions de l'esprit ont été le sceau de cet accord entre Dieu et Christ.

CHAPITRE XXVIII.

DES TENTATIONS DE JÉSUS-CHRIST.

Le trait d'analogie le plus délicat peut-être et le plus frappant entre la sainteté de Jésus-Christ et notre moralité, se trouve dans les tentations.

Des tentations supposent la liberté.

Aucune moralité ne se conçoit sans liberté. Jésus a été libre dans sa conduite et en qualité de Rédempteur et en qualité d'homme.

La rédemption est une œuvre morale, et ne peut en conséquence qu'être librement entreprise ou acceptée et librement accomplie.

Il est incontestable que Jésus n'a été Rédempteur que parce qu'il a consenti à l'être, et n'a opéré le salut que par des efforts et des exemples, des dé-

vouements et des sacrifices toujours spontanés ? Sa volonté s'est prononcée dans le choix des moyens sans qu'aucune coërcition ait été possible ; en un mot, tous ses actes comme Messie ont été autant de déterminations successives.

On parle de la nécessité de la rédemption ; elle était nécessaire moralement, en ce sens qu'elle offrait la ressource unique et dernière de l'humanité tombée dans le mal ; mais virtuellement, elle ne l'était ni en fait ni quant aux moyens. Dieu ne nous la devait pas.

Partout et à chaque instant Jésus pouvait prononcer la sainte parole de Gethsémané : *le Père céleste ne m'enverrait-il pas les légions de ses anges*... et ces légions, le Rédempteur les appelle, ou non, à son secours, selon le libre choix de sa volonté.

C'est cette liberté du Rédempteur qui explique comment la rédemption est *un don gratuit* (Éph. II, 8) ; elle est gratuite et de sa part et de la part de Dieu.

Épîtres et Évangiles nous ont montré de concert le Christ, Sauveur parce qu'il a consenti à l'être.

En outre, homme, notre liberté morale a été la sienne. Cette liberté était en lui aussi nécessaire

qu'en chacun de nous, pour constituer l'être humain [1].

Il a été dit que des tentations supposent la liberté; on peut renverser la phrase et prendre l'inverse; la liberté suppose des tentations; elles en sont l'exercice; elles fournissent les occasions

[1] Néander, dans la Vie de Jésus (I, 100), dit : « Il est vrai que toute créature libre est par cela même faillible tant que la volonté n'a pas acquis l'immutabilité qui est le terme de son développement normal; cette possibilité abstraite, nous devons la reconnaître en Jésus-Christ, comme nous la reconnaissons dans l'homme avant la chute. » Ceci est la même doctrine que nous défendons; mais il est difficile de comprendre comment Néander ajoute en note : « Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'entrer dans la discussion soulevée par l'ancienne dogmatique, pour savoir si l'impeccabilité de Christ doit être considérée comme un *posse non peccare* (pouvoir ne point pécher), ou comme un *non posse peccare* (ne pouvoir pécher). » La question, au contraire, est là toute entière, et si le second point de vue est fondé, Christ n'est plus notre modèle.

« Si Jésus a été parfaitement homme, il a dû pouvoir pécher. Nous ne parlons pas ici d'un attrait quelconque pour le péché, d'une sympathie pour le mal qui serait déjà en elle-même un mal; nous disons seulement que l'homme considéré comme créé, comme placé sous la loi de développement, peut pécher; cette possibilité est dans sa nature; elle devait dès lors se trouver aussi en Jésus. Il le faut bien au reste, puisqu'il a été tenté... Cette possibilité est en outre la condition de sa qualité de modèle. (De la Sainteté parfaite de J.-C., trad. de l'allemand, du Dr Ullmann, par Th. Bost, p. 41.)

de se déterminer et de choisir qui mettent la liberté en jeu. C'est la lutte, avant la victoire ; supprimer la lutte, c'est supprimer la victoire aussi.

Or, les tentations d'un être spirituel, quel qu'il soit, ne peuvent porter que sur l'accomplissement de sa tâche ; il est tenté selon sa fonction, sa responsabilité et aussi suivant son amour de soi. Si ce principe est fondé, l'on ne peut arriver à l'intelligence des tentations subies par le Christ, en oubliant un instant qu'il n'a point été tenté comme homme seulement, mais comme Sauveur. Ces deux qualités, étant en lui inséparables, ses tentations messianiques ont été des tentations humaines ; la lutte contre le mal et le monde ne changeait pas de terrain ; elle devenait plus difficile, plus intime, plus profonde.

Le caractère individuel, dirai-je, des tentations subies par Jésus-Christ, qui les rendait spéciales sans qu'elles cessassent d'être humaines, se montre en ce que dans les récits sacrés le tableau de sa tentation succède immédiatement au récit de son baptême, c'est-à-dire, de son entrée publique dans son ministère comme Messie. Ce rapprochement n'a pas été sans intention, et la conséquence à en déduire est que la tentation n'appartient pas exclu-

sivement à l'humanité du Christ, mais à sa messianité.

Cependant les auteurs sacrés se servent du même terme en parlant des tentations de Jésus-Christ et des nôtres[1], et ce terme désigne à la fois, dans leurs écrits, les tentations extérieures que le monde suscite et les tentations intérieures qui jaillissent du fond de nos cœurs, tant l'assimilation entre Jésus et nous est franche et entière dans leur esprit.

Il y a plus; les récits évangéliques présentent les tentations comme un élément indispensable dans la carrière mortelle de Jésus, puisque c'est l'Esprit qui l'entraîne dans ce désert où l'épreuve l'attend (Mat. IV, 1; Marc I, 12), et que selon saint Luc, Jésus, lorsqu'il s'y rend, est rempli du Saint-Esprit (Luc IV, 1); peut-on admettre que l'Esprit de Dieu conduit le Rédempteur du monde vers une lutte inutile qu'il pouvait s'épargner?

[1] Ainsi c'est le même mot qui se lit dans ce texte de saint Paul : *Dieu est fidèle, qui ne permettra point que vous soyez tentés au-dessus de vos forces* (1 Cor. X, 13), où évidemment il s'agit de séductions et d'épreuves extérieures, et dans ce passage de saint Jacques : *Chacun est tenté, quand il est attiré et amorcé par sa propre convoitise* (I, 14), où nos passions intimes sont en jeu. Voir encore 1 Tim. VI, 9.

Ces épreuves ont été nécessaires au point que le Christ, évidemment, a voulu qu'elles fussent connues, certain que malgré les aspects mystérieux qu'elles présentent, sa sainteté dans la pensée de ses disciples n'en souffrirait pas et qu'il pourrait toujours tranquillement leur dire : *Qui de vous me convaincra de péché* (Jean VIII, 46)? Il est représenté comme seul pendant sa retraite au désert, et c'est par lui seul que ses apôtres ont pu connaître les impressions intimes de son âme, sa résistance et son triomphe. Qu'il leur ait fait l'exposé allégorique que nous lisons dans les récits sacrés et qui, par eux, sous l'empire de leurs idées juives, aurait été pris à la lettre; qu'il leur ait révélé seulement le sens spirituel du fait et les ait laissés libres de le représenter sous une forme objective, ou qu'enfin les évangélistes aient reproduit le mythe populaire qui s'est promptement formulé pour rendre l'idée que le Saint par excellence avait été éprouvé [1], ces questions, selon notre foi, sont accessoires. Elles offrent un grand intérêt au point

[1] La seconde tentation, selon saint Matthieu, est la troisième selon saint Luc et vice-versa; ces transpositions sont la preuve que les évangélistes ont rédigé des traditions ou accueilli des documents qui avaient cours, sans en discuter la forme.

de vue de la contexture littéraire pour ainsi dire de la révélation ; mais quelque interprétation des textes que l'on adopte, on est forcé d'avouer que la tentation du Christ n'est venue à la connaissance des fidèles que par le Christ ; il a donc jugé qu'il convenait que ce combat contre le mal fût divulgué ; il a jugé que l'Évangile serait incomplet sans cette page, que sa mission serait mal appréciée, si ce fait restait comme caché dans la solitude du désert ; il a jugé que, vainqueur du péché et de l'égoïsme, il ne devait point tenir secrets les incidents de sa victoire. On lit dans l'Épître aux Hébreux : *Ayant souffert lui-même, lorsqu'il fut tenté, il peut secourir ceux qui sont tentés* (II, 18).

Il est incontestable que le tableau offre une allégorie morale ; les détails de la scène en découvrent avec évidence le genre ; les détails sont si clairement emblématiques et imaginaires que l'allégorie perce, pour ainsi dire, de tous côtés ; le nombre exact de quarante jours et de quarante nuits d'abstinence, le désert peuplé d'animaux sauvages, les demandes et réponses d'un entretien, les offres du démon, les refus de Jésus appuyés sur trois citations de textes, les pierres qui se changeraient en pains, le transport sur le balcon

du temple de Jérusalem, le second transport sur une haute montagne d'où sont visibles tous les royaumes et leur gloire, le départ de Satan, la venue des anges qui servent le Christ, tous ces traits appartiennent incontestablement au genre allégorique. C'est une parabole différente des autres en ce que Jésus lui-même y est introduit, et il serait facile de prouver que les trois systèmes christologiques sont peut-être également intéressés à prendre les récits en ce sens. Il convient de rappeler ici que dans le système nicéen notamment, c'est à peine si cette explication suffit pour rendre plausible cette parole de Satan : *Je te donnerai toutes ces choses, pourvu que tu m'adores* (Mat. IV, 9; Luc IV, 7). Si le démon adresse cette demande à Dieu même, elle offre le plus grossier non-sens.

Le caractère symbolique des récits amène à une autre déduction importante; c'est qu'ils symbolisent les tentations du Christ en général; ils en sont à la fois la représentation et le résumé; ils s'accordent ainsi avec la nature des choses et la vérité des faits. Dans une vie, dans une œuvre morale, il n'y a pas qu'une seule lutte, qu'un seul jour ou même quarante de tentations; les épreuves se succèdent, répandues, disséminées à

travers toute la carrière; elles sont tantôt plus rares, tantôt plus fréquentes; un moment plus faibles, un autre plus intenses; elles s'interrompent et recommencent. Le Christ n'a pas été tenté seulement au premier jour de son ministère et seulement sur la galerie du temple ou le faîte de la montagne; une foi superficielle seule peut conclure à une tentation de ce que le récit de celle du désert est unique dans l'Évangile. L'un des récits même enseigne positivement le contraire : on lit dans saint Luc ce trait remarquable qui termine son narré : *Le démon le quitta pour un temps* (IV, 13). Plus on creuse cette matière, et plus, on le voit à chaque pas, la sainteté de Jésus est analogue à notre moralité.

Penserons-nous donc que Jésus a été circonvenu, assailli, tourmenté par cette multitude de séductions journalières, toujours purement terrestres qui encombrent si tristement notre vie morale; faut-il admettre que nos passions humaines, les passions de l'état de péché, des sentiments aussi mesquins que l'ambition, l'envie, l'orgueil et tant d'autres aient pu surgir dans l'âme du Christ et la troubler un moment? Les mille objets de nos désirs qui nous entraînent si souvent et si loin du

devoir, ont-ils pu être un moment désirables pour lui? Nos goûts capricieux et désordonnés ou excessifs ont-ils pu être un moment ses goûts? Nous croyons fermement, non pas seulement que Jésus était invulnérable aux atteintes de ces mauvaises pensées, mais que pas un seul de nos mauvais désirs n'arrivait à sa hauteur; tous restaient hors de sa portée, trop au-dessous de lui pour qu'il pût y condescendre; il n'a pas même eu besoin d'attention ou de vigilance pour les écarter.

Un César, malgré sa grandeur d'âme, a pu céder à l'ambition et à l'envie au point de préférer la première place d'un village à la seconde de Rome; l'immense activité de Napoléon a pu trouver qu'elle étouffait en Europe, et qu'il lui fallait plus de domination; Socrate, désireux de l'admiration de ses élèves et de ses amis, a pu, si nous acceptons comme un récit tous les souvenirs de Platon et de Xénophon, rendre un peu trop théâtrales les merveilles morales de sa mort: où est le village, l'empire, le continent, le monde, dont les gloires accumulées auraient pu effleurer l'âme de Jésus d'une velléité d'ambition, et quelle espérance d'admiration, même la plus affectueuse et la plus sincère, l'exciter à mieux mourir?

A un autre point de vue, en étudiant cette matière, la piété s'épouvante d'avoir à prendre en considération les impuretés de la chair [1]. A notre

[1] « C'est une erreur commune de croire que le monde matériel où nous vivons, la nature qui nous entoure, le corps même qui nous revêt, offrent d'invincibles obstacles à une parfaite sainteté. Il ne faut pas oublier que nous n'en avons l'expérience qu'après l'introduction du mal dans l'humanité, et il est curieux de remarquer à ce sujet que l'idée est généralement répandue de la presque instantanéité du mal et de la création ; on prend les premiers tableaux de la Genèse dans le sens d'une succession continue et sans intervalle des faits qui s'y trouvent représentés ; l'humanité, aussitôt que créée, est établie dans le jardin d'Éden, et la tentation, la chute, l'exil suivent immédiatement. Mais, d'abord, c'est donner un sens historique et chronologique pour ainsi dire à un exposé emblématique, à un mythe, une parabole, et, secondement, même en considérant ces premières traditions dans l'ordre du narré, cet ordre indique au contraire une période d'une durée inconnue sans doute, mais qui a dû être assez longue. Ainsi, nous lisons qu'Adam *donne des noms à tous les animaux domestiques, et aux oiseaux des cieux, et à toutes les bêtes des champs* (Gen. II, 20). Le langage est évidemment hyperbolique ; mais il suppose une étude étendue du règne animal et conséquemment un temps considérable. L'ordre de *cultiver le jardin* (II, 15) emporte l'idée des pratiques de l'agriculture, de semailles et de moissons, et de l'observation des saisons. Enfin, il faut que l'homme ait joui un certain temps de sa félicité première, pour avoir ressenti aussi vivement que le suppose le récit sacré, la perte qu'il subissait et le changement de sa condition. Il est permis même de penser que la tentation a dû pénétrer lentement et par degrés dans son

sens, ce triste retour sur nous-mêmes, loin d'ajouter l'ombre d'une difficulté à la question, ne doit pas apporter le plus léger trouble dans notre foi. Il faut bien dévancer ici les considérations du chapitre qui suit et dire que Jésus est l'homme parfait, dans toute l'énergie du terme. Qu'importe à une activité parfaite un corps, quel qu'il soit, et un monde tel que celui-ci? Un corps, un appareil de poudre et de limon, quand il sert d'instrument à une activité parfaite, n'a par lui-même ni force ni valeur; la perfection n'a pas eu à le dompter et n'en a pas connu les révoltes; organisme complétement assujetti à l'esprit parfait qui l'emploie, son seul usage essentiel est d'être le moyen et le garant des douleurs, s'il convient que *Dieu consacre par les souffrances l'Auteur du salut* (Héb. v, 9). De cet empire de l'âme sur le corps, de l'esprit sur la matière, nous savons tous quelque chose; nous en avons tous, plus ou moins, fait l'expérience, quelquefois sans nous en apercevoir ou sans y prendre garde. Qui ne sait qu'une grande attention, une grande admiration, une grande ferveur, une grande

âme, et que l'impression de la menace divine : *Tu mourras de mort!* ne s'est point effacée en un jour. » (G. S. Drew, Scripture studies on the Old Testament, 1855.)

joie, un transport ou de douleur ou de tendresse, un essor d'enthousiasme, isole un moment l'âme de son enveloppe mortelle, annule pour ainsi dire le corps un moment, et le dompte au point d'empêcher d'y songer. N'est-il pas dès lors très-simple de croire qu'un sens moral parfait en est complétement maître?

Et ce monde qui *passe avec sa convoitise*, comme parle saint Jean (1 Ép. II, 17), qu'est-il pour une activité, une volonté parfaite? Ce monde n'est qu'un champ de travail où elle se déploie ; une croix n'est qu'un trophée de victoire ; une tombe n'est qu'un lit de repos. La perfection se plie à tout, même à une vie humaine, et tout instrument, lui suffit, même un corps humain.

Mais où sont alors les tentations du Christ? N'est-ce pas les réduire à rien, et surtout si elles peuvent être encore messianiques, comment peuvent-elles être humaines? La réponse a déjà été faite : un être spirituel n'est tenté que dans l'accomplissement de sa tâche, dont son amour de soi le peut détourner.

Les tentations messianiques de Jésus, c'est-à-dire celles qui se rapportaient à son œuvre spéciale, ont porté sur le choix des moyens de la rédemption.

Ses tentations analogues aux nôtres émanaient de ce légitime amour de soi qui anime tous les êtres sensibles.

C'est ici le lieu de rappeler un mot remarquable de saint Luc qui dit que Jésus était *passible* (Act. xxvi, 23), c'est-à-dire capable de souffrir, et tout l'Évangile en effet montre Jésus non-seulement capable d'éprouver la douleur, mais se gardant de se mentir à lui-même comme le stoïcien et de dire à la douleur qu'elle n'est point un mal. Jésus, au contraire, sait ce qu'elle est, se l'avoue et l'avoue aux autres, s'arme et lutte contre elle, et la détourne autant qu'il se peut, notamment dans ses prières. Dès lors il devient facile de comprendre ses tentations.

En se chargeant de la rédemption de l'humanité, il avait à choisir entre des moyens fort divers d'accomplir sa mission, surtout dans les circonstances morales et religieuses où l'humanité se trouvait, le degré désespéré d'erreur, de dégradation et d'iniquité où elle était descendue, et aussi la situation spirituelle d'Israël vers qui il était spécialement envoyé et qui devait servir de témoin aux actes de la rédemption, s'en saisir le premier et l'attester au monde. La tentation du désert présente,

à première vue, l'alternative entre une messianité juive et une messianité chrétienne; mais il nous semble que c'est là plutôt l'extérieur, la forme, l'expression de la lutte, que le réel; des pensées plus profondes, se découvrent quand on creuse plus attentivement le sens des images employées. Sans doute, Jésus pouvait entreprendre sa mission par des moyens temporels ou célestes, par des moyens politiques ou religieux, par un mélange bien pondéré des deux sortes d'influences; mais aussi, comme nous dirions aujourd'hui, il pouvait l'entreprendre par un socialisme ou un spiritualisme, par une combinaison de génie où beaucoup d'intelligence se serait mêlé à quelque égoïsme, en se faisant admirer, en éblouissant les esprits, en cultivant la morale de la grandeur d'âme et celle de l'utile, de l'intérêt bien entendu; ou en se dévouant et seulement par la sainteté, l'amour, la résignation, au prix des plus douloureux, des plus héroïques sacrifices. Ce n'est pas sans un pénible effort d'abstraction que la foi se représente ces alternatives; elle craint, en les étudiant, de rabaisser le divin Sauveur. Mais ces alternatives sont le sens même de la scène du désert, allégorie admirable pour qui sait la comprendre; elle exprime avec

une fidélité étonnante les résolutions intimes de son âme au début de l'entreprise, quand les premiers efforts peuvent être décisifs et engager, compromettre tout l'avenir... Change ces pierres en pains ; précipite-toi du haut du Temple pour que les anges viennent te recevoir entre leurs bras et te préserver ; prosterne-toi devant moi, Satan, et rends hommage à l'habileté perverse ; fais ces choses, si tu es le Fils de Dieu !... Il s'agit, dans ces images, de se montrer le Fils de Dieu, le Messie, le chef et le Rédempteur de notre race, par des moyens qui forceraient la foi sans rectifier la conscience ; il s'agit d'opérer des prodiges d'apparat et d'étalage, sans signification morale, sans utilité spirituelle, et d'employer cette puissance pour son avantage particulier et son service ; il s'agit de déifier l'habileté, la gloire, le pouvoir, le succès et de voir le mérite où il semble être ; il s'agit enfin de laisser prévaloir dans la religion un élément qui ne doit y entrer que pour une faible part, l'intérêt propre, l'amour de soi, le bien qui ne serait pas accompli par pur amour de Dieu et en vue du bien même.

Ces tentations sont revenues ; on le voit assez, lorsque Pierre, ému et indigné d'une annonce de la passion, s'écrie : ***Maître, ces choses ne t'arrive-***

ront point, et que le Seigneur lui répond : ***Retire-toi, tentateur ! tu ne comprends point les vues de Dieu; tu ne comprends que ce qui est de l'homme*** (Matt. XVI, 21 ; Marc VIII, 33).

On le voit encore, lorsqu'il adresse à Judas cette douloureuse parole : *Fais promptement ce que tu veux faire* (Jean XIII, 27); il lui tardait que ces heures cruelles fussent passées ; cette impatience, si légitime, si naturelle, contenait une tentation.

La nuit de Gethsémané offre la contre-partie de la scène du désert et des agitations qu'elle représente ; ces douloureux moments d'attente et d'anxiété ont été la tentation décisive, parce que le moment décisif approchait, parce que *l'heure était venue;* il fallait définitivement choisir de renoncer à l'œuvre acceptée ou de l'achever sur la croix.

C'est au même point de vue que se placent l'incident du coup d'épée porté par Pierre à Malchus, l'intervention du Christ qui retient son apôtre et guérit la blessure ; et c'est dans ce même sens qu'il faut prendre le mot sur les légions des anges qu'il pourrait appeler et qu'il n'appelle point à son secours (Matt. XXVI, 53). Cette parole de Jésus est d'une grande importance ; elle justifie pleinement ce qui vient d'être dit des angoisses de la nuit et

démontre que jusqu'au dernier moment il était libre d'achever ou non, par sa mort, le salut du monde. Lui-même avait proclamé cette liberté en disant : *Je donne ma vie ; c'est moi-même qui la quitte ; j'ai le pouvoir de la quitter et de la reprendre* (Jean x, 17, 18).

Les tentations de Jésus n'ont pris fin qu'avec sa vie ; il y a encore une tentation vaincue dans la silencieuse constance que du sein des douleurs de la croix il oppose aux moqueries des anciens, des Scribes, des soldats et du peuple, lorsqu'on lui dit : *Il sauve les autres et ne peut se sauver lui-même ; si tu es le Christ, descends de la croix* (XXVII, 42 ; Marc XV, 30 ; Luc XXIII, 35) !

Et toujours Jésus a triomphé ; l'offre qui séduisit le premier Adam : *Vous serez comme des dieux* (Gen. III, 5) ! lui a été faite comme elle pouvait l'être au Rédempteur ; il n'a pas voulu devenir en notre monde Dieu et Seigneur autrement et plus qu'il ne convenait ; il n'a voulu prendre que les meilleurs moyens d'y réussir, pour lui les plus remplis d'affreuses douleurs, pour nous les plus féconds en effets salutaires ; il a fait ce qu'il nous demande de faire, il a choisi comme Sauveur *la meilleure part, et elle ne lui sera point ôtée.*

En résumé, un être spirituel doit toujours se prononcer entre lui-même et Dieu ; il doit toujours s'aimer plus lui-même ou aimer plus Dieu. L'amour de soi, nous l'avons dit, est inhérent à tout être sensible ; *personne*, dit saint Paul, *ne hait sa propre chair*, c'est-à-dire ne se hait lui-même (Éph. v, 29) ; il y a contradiction entre exister et se haïr, et toute tentation revient à des suggestions d'égoïsme. Quand on creuse au fond des images de la scène du désert entre le Christ et le démon, on trouve l'égoïsme élevé à sa plus haute puissance. Le démon veut faire du Christ un Messie égoïste, un Messie à son image ; Jésus, au lieu de se préférer, a préféré Dieu et s'est sacrifié.

Une dernière objection demande à être examinée de près. La difficulté, quand on cherche à concilier les tentations du Christ et sa perfection morale, gît en un seul point : on dit : Il n'y a pas encore tentation, tant qu'aucun effet intérieur n'a pas été ressenti, et, si cet effet se produit, il n'y a plus de perfection morale ; il y a déjà, à un certain degré, le mal. Sans nul doute, c'est déjà le mal, sinon en acte, du moins en intention, en désir, en velléité, et quelque faible, quelque rapide

qu'on suppose cette volition du mal, elle suffirait à supprimer la perfection ; nous le reconnaissons, mais l'erreur du raisonnement porte sur l'assertion que la tentation n'existe pas, lorsqu'elle n'a pas encore jusqu'à un certain point vicié la volonté, éveillé la passion ; c'est ce que nous ne pouvons admettre. La connaissance objective du mal n'est pas le mal ; elle est inévitable dans un monde que le péché a envahi et où règne la loi de la solidarité ; tous les habitants de ce monde-là sont en contact avec le mal et ne peuvent en éviter la présence ; d'où il suit que chacune de leurs déterminations est un choix entre le bien, et le mal dont les moyens, l'exemple et les complicités sont à leur côté, parce que chaque circonstance, chaque rencontre amène la possibilité du mal ; les tentations sont occasionnelles sans être intérieures, et si la volonté se déclare toujours instantanément et sans ombre de fluctuation ou d'hésitation pour le bien, ces épreuves se comprennent et se concilient avec la perfection morale.

Évidemment la tentation doit s'offrir sous un aspect fort différent à l'âme humaine demeurée pure, sainte, irréprochable, et aux nôtres qui ne sont point telles. L'âme pécheresse se livre ; l'âme

parfaite se refuse ; là est toute la différence, mais elle suffit. En d'autres termes, la tentation avant tout péché et après le péché est nécessairement très-diverse. C'est de là que provient la difficulté qu'éprouvent notre foi et notre expérience à se faire une idée juste et complète des tentations du Christ; nous ne connaissons que les nôtres ; involontairement, nous les comparons aux siennes, dont elles s'éloignent autant que nos consciences souillées de sa conscience sainte.

CHAPITRE XXIX.

LES EFFETS DE LA SOLIDARITÉ HUMAINE SUR JÉSUS-CHRIST.

Un trait d'analogie plus facile entre la moralité de Jésus-Christ et la nôtre, celui qui complète l'exactitude de la ressemblance, est la loi de la solidarité humaine à laquelle il a été soumis comme nous.

La solidarité, telle qu'elle a été définie précédemment (Liv. II, Chap. 16), cette influence héréditaire de chaque génération sur sa postérité et réciproque de chaque homme sur ses contemporains, cette influence à laquelle nul ne peut échapper et qui embrasse le bien et le mal, la solidarité a pesé de tout son poids sur Jésus-Christ et suffit à expliquer tout le côté humain de sa carrière ici-

bas. Nos pages précédentes l'ont indiqué à diverses reprises; il est nécessaire d'y revenir avec plus de développement.

Jésus ne pouvait participer à l'humanité autrement, ni à moins. Que serait un homme en dehors des influences humaines? Il constituerait, dans l'isolement de sa destinée ou dans l'égoïsme de sa conduite, une sorte d'humanité à part; il ne serait point l'un de nous, notre semblable, notre frère; il serait homme d'une autre manière que les hommes.

Jésus, au contraire, ainsi que nous l'avons reconnu, a pris la position de famille, la position sociale, nationale, religieuse, à laquelle sa naissance l'appelait; c'était se soumettre pleinement à la loi de solidarité.

Les effets, pour lui, comme ils le sont pour nous, en ont été tour à tour heureux ou malheureux.

C'est à tort qu'on se représente le Christ comme étant toujours *l'homme de douleurs* (Ésa. LIII, 3); il est des joies qu'il a éprouvées; dans sa vie on remarque des moments, des occasions, où son âme a connu, non-seulement la paix, mais le contentement. N'est-ce pas un sentiment de joie qu'il exprime, lorsqu'au retour de la première mission

des soixante et dix disciples, heureux des succès rapides que sa vérité vient d'obtenir par des instruments si faibles, il s'écrie : *J'ai vu Satan tomber du ciel comme un éclair* (Luc x, 18)? L'amitié a versé dans son sein ses douceurs et ses consolations, près des amis de sa mère à Cana, près de la famille de Béthanie qu'*il aimait* (Jean xi, 5), près de Jean qu'il aimait aussi (xx, 2; xxi, 7, 20), près de Marie-Madeleine que la reconnaissance la plus touchante et la plus profonde lui avait attachée. La solidarité amène ici ses plus heureux effets.

Mais que sont ces intervalles de relâche en comparaison de tout ce qui imprime à la vie du Christ cette empreinte profonde de douleur dont l'étude est si émouvante?

La faim, la soif, les fatigues, probablement un dur travail manuel, des discords domestiques; la pauvreté au point de laisser pourvoir à son entretien et à celui de ses disciples par des dons (Luc viii, 3; Jean xii, 6) et d'être souvent sans asile (Mat. viii, 20; Luc ix, 58); la haine, la calomnie, l'ingratitude et l'injustice sous leurs plus hideuses formes, la trahison d'un apôtre, l'infidélité du reste, un seul excepté; la torture du supplice des verges; la

condamnation la plus inique, les outrages des grands, des prêtres, des soldats, du peuple; le plus douloureux supplice durant six heures d'agonie sous le ciel de l'Orient... Dans quelle vie d'homme les douleurs physiques et morales se sont-elles plus entremêlées?

Cet ensemble de circonstances forme le tissu des événements de la rédemption. Or, le but de la rédemption, le salut universel du genre humain, était arrêté, déterminé d'avance et ne pouvait recevoir aucune modification, subir aucune restriction. Dieu ne pouvait vouloir moins; Christ ne pouvait moins entreprendre; mais les moyens de la rédemption étaient, d'une part, laissés à son choix, comme le prouve la tentation au désert, et, de l'autre, ils dépendaient des circonstances du temps, de la conduite des hommes en général, de celle du peuple dépositaire de la promesse en particulier et notamment de la génération contemporaine. Il est clair que si au lieu de rencontrer sur son chemin des Caïphe, des Judas, des Pilate, le Christ n'avait eu de relations qu'avec des Siméon, des Nathanael, des Joseph d'Arimathée ou même des Gamaliel, les éventualités de sa vie, si l'on osé ainsi parler, non les saintetés de la rédemption,

eussent été fort différentes. L'apôtre Paul, nous l'avons reconnu, l'enseigne explicitement, lorsqu'il dit que si les grands de ce monde *avaient compris la sagesse de Dieu, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur* (1 Cor. II, 8). Tout ceci revient à l'idée que la liberté humaine, qui n'est jamais suspendue, ne l'a pas plus été à l'occasion de la rédemption qu'à toute autre occasion. Par ses contemporains, par ses concitoyens, le Christ a été traité comme son précurseur; *ils l'ont traité comme ils ont voulu* (Mat. XVII, 12; Marc IX, 13), et Jésus le reconnaît lui-même, lorsque, dans une des plus touchantes manifestations de sa douleur patriotique et religieuse, il s'écrie : *Jérusalem, Jérusalem, qui tue les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois n'ai-je pas voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu* (Mat. XXIII, 36)! Jérusalem aurait donc pu le vouloir, et ces souffrances par lesquels le Christ a passé ne sont que l'accomplissement de la loi de solidarité dans ses plus lamentables effets. La solidarité est l'explication de l'histoire universelle; elle l'est aussi de l'histoire de la rédemption.

Mais s'il n'y a ici que les conséquences accoutu-

mées d'une loi qui a pour base les relations naturelles des hommes, d'une loi qui n'est à vrai dire qu'un des éléments du lien qui les unit, que devient l'idée de sacrifice?

L'Évangile, sans nul doute, enseigne que Jésus a souffert pour nous, qu'il est mort pour nous, que Dieu a été (qu'on nous permette l'expression) consentant à ces souffrances et à cette fin, qu'elles constituent de la part de Jésus un véritable sacrifice, un sacrifice moral et religieux; que ce sacrifice Dieu l'a accepté, approuvé, récompensé même; que par ce sacrifice seulement *tout a été accompli* (Jean XIX, 30), et qu'ainsi Jésus s'est immolé pour nous comme une victime.

Ce sont là les intentions de la venue du Christ en ce monde; les faits n'en sont pas moins les conséquences de la solidarité; le sacrifice consiste en ce que cette vie et cette mort ont été, de sa part, volontaires. Nous, dont la vie et la mort ne sont point une libre détermination, mais une obligation divinement imposée, la solidarité nous atteint, sans que nous puissions échapper à son joug. Mais tout l'Évangile déclare la mission du Christ par Dieu et la spontanéité de cette mission; en l'envoyant parmi nous, humains, Dieu le soumettait à la solidarité humaine; c'est

ainsi qu'il le *donnait au monde* (Jean III, 16); en acceptant d'être semblable à nous en toutes choses, Jésus se soumettait à cette solidarité ; c'est ainsi qu'*il se donnait lui-même* (Gal. I, 4); là est le sacrifice.

Entendu dans ce sens qui est celui de l'Évangile, la rédemption conserve son double caractère, celui d'être, quant aux faits, une vie humaine remplie des effets de la solidarité, et ainsi la sainteté du Christ reste en harmonie avec la moralité des hommes; et quant aux intentions, la rédemption n'en est pas moins accomplie au prix de la plus admirable et de la plus douloureuse immolation.

Ce sacrifice, auquel Jésus aurait pu ou se refuser ou se soustraire, c'est pour nous qu'il s'y est déterminé, tellement que sans l'intérêt de notre salut, sans les péchés du monde rendant le salut moralement nécessaire, Jésus n'aurait pas même eu l'occasion de s'y résigner. Là, encore une fois, est le sacrifice.

Ici vient naturellement surgir une très-grave question.

Que deviennent l'application de la loi de solidarité à la vie humaine de Jésus, l'harmonie entre sa conscience parfaite et la nôtre, enfin la notion pure du sacrifice, si sa passion et sa mort ont été,

non un sacrifice seulement, mais un châtiment?

Suivant cette dernière doctrine, Jésus n'est pas seulement un ami, un bienfaiteur, un sauveur, se dévouant dans l'intérêt de ses frères qu'il plaint et qu'il aime; il est un innocent qui se substitue au lieu et place des coupables, pour subir la punition qu'ils auraient subie; Jésus n'est pas seulement une victime de sa propre charité; il est une victime offerte à la justice de Dieu, et la masse des peines éternelles méritée par les élus de tous les temps et de tous les lieux, Dieu l'a fait tomber concentrée et agglomérée en une seule souffrance, l'intensité compensant la durée, sur la tête du Christ, notamment pendant les heures de la croix.

Telle est la teneur traditionnelle de la doctrine de la *satisfaction;* telle on la trouve exprimée depuis Anselme de Cantorbéry dans le XII^e^ siècle, depuis Calvin qui la représente avec une extraordinaire hardiesse de langage, jusqu'à nos jours où le langage est quelquefois adouci sans que la pensée le soit.

La première origine de cette théorie est dans le judaïsme, et l'on ne saurait disconvenir que diverses expressions des Épîtres paraissent s'y prêter. L'Évangile a trouvé dans ce monde une seule re-

ligion vraie, et le système cérémoniel de cette religion abondait en expiations, en holocaustes, en sacrifices dont la victime était censée remplacer le pénitent et supporter à sa place le coup de l'indignation divine; *selon la loi*, dit l'Épître aux Hébreux, *presque toutes choses sont purifiées par le sang et sans effusion de sang il ne se fait point de rémission de péchés* (IX. 22); ces mots résument le rituel mosaïque, et depuis Moïse, c'est à ces formes religieuses qu'Israël était accoutumé; la plupart des auteurs du Nouveau Testament ne connaissaient depuis leur enfance que ces symboles, que ces adorations. De ces habitudes de leur esprit découlaient naturellement sous leur plume les expressions, les images, que le sang de Christ purifie de tout péché, que Christ est la victime expiatoire des péchés du monde, que Christ, *notre Pâque* (1 Cor. v, 7), a été immolé pour nous. Dans ces manières de parler, c'est l'idée de *sacrifice* qui les occupe, non celle de *satisfaction*; aussi, dans une foule de passages auxquels nous renvoyons le lecteur, les termes et les métaphores sont empruntés indifféremment aux souvenirs des oblations exigées pour les péchés commis soit par erreur, soit sciemment (Lév. IV et V), et aux offrandes de prospérité et

d'actions de grâces, comme celle de la fête de Pâques où il ne s'agissait en aucune manière d'expier les transgressions. Il y a donc une extension arbitraire à voir dans ces textes la doctrine d'une punition divine infligée à Jésus pour que les hommes en évitent la rigueur; on lit partout que le Sauveur s'est immolé pour nous; on ne lit nulle part qu'il a été puni pour nous [1].

[1] D'après une complète et lucide discussion de la valeur des prépositions grecques qui, dans ces divers passages doivent être traduites par : *au profit de... pour...* ou bien : *à la place de...*, M. le prof. Reuss ajoute : « Qu'on y prenne bien garde ; il y a loin de là à la théorie toute juridique ou légale qui a prévalu dans les écoles du moyen âge et qui est devenue la formule ou l'explication officielle de nos églises, c'est-à-dire, à la théorie d'une *satisfaction-vicaire*, matérielle et objective. Cette théorie, développée d'abord par Anselme de Cantorbéry, néglige, on le sait, le côté mystique de la question et la transporte exclusivement sur le terrain de ce qu'on pourrait appeler la jurisprudence divine. D'après elle et nos livres symboliques, la satisfaction est un acte sacerdotal par lequel, conformément aux ordres de Dieu auxquels il obéissait, Christ a satisfait à la justice divine offensée par les péchés des hommes; cette offense ayant été infinie, il n'y avait qu'un être infini, c'est-à-dire divin, qui pût donner cette satisfaction. Mais ce même être devait être homme, afin que cette satisfaction fût donnée par l'humanité. Ainsi la seconde personne de la Trinité se fit homme, et se chargea non-seulement de la coulpe de l'humanité pour laquelle elle souffrit afin de satisfaire à la justice et à la colère de Dieu, mais

En revanche, le Nouveau Testament, dans ses livres théoriques et dans les Actes, abonde en déclarations qui rattachent le salut, non à la mort, mais à la résurrection du Christ, et la suite de notre travail nous conduira à l'explication la plus naturelle et la plus consolante de cette donnée. Comment la résurrection du Christ est-elle un élément nécessaire du salut, quel intérêt direct y trouve l'humanité en dehors d'une garantie d'immortalité; en un mot, quel avantage positif offre-t-elle à d'autres qu'à Jésus lui-même, si la virtualité du salut consiste dans une mort judiciaire, dans une mort dont les souffrances ont été l'équivalent des peines méritées par les rachetés? D'après ce système, les textes si nombreux, si positifs qui font considérer ce triomphe du Sauveur sur la mort comme une

commença par accomplir à notre place, et par une substitution semblable (*vicario nomine*) tous les commandements de la loi... C'est une espèce de contrat légal passé entre Dieu et son Fils... L'homme est l'objet du contrat et non l'une des parties contractantes... Il n'y a pas un mot de tout ce calcul de pondération dans les Épîtres de Paul. » (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, I, 186.) Sur le sens, dans l'Évangile, des termes, *purifier des péchés, ôter ou extirper et expier le péché;* voir encore II, 398 et suiv., où l'interprétation du savant professeur est pleinement d'accord avec les assertions de ce chapitre.

partie intégrante de son œuvre salutaire n'ont plus de sens.

La théorie du sacrifice considérée comme pénalité est judiciaire et légale dans le sens strict de ces termes : judiciaire, en ce qu'elle suppose un arrêt qui doit être exécuté, un supplice qui doit être souffert ; légale, en ce qu'elle suppose une loi dont la sanction doit être maintenue au prix même des souffrances d'un innocent ; mais ces notions sont purement humaines ; c'est la légalité comme les hommes l'entendent transportée à Dieu, et rien de plus ; c'est Dieu assimilé à des juges, à des législateurs terrestres, qui n'ont qu'un moyen de maintenir leur autorité, le respect de la chose jugée et l'exécution à la lettre des jugements rendus ; n'est-ce pas là dégrader la puissance de Dieu au-dessous de celle des puissants de la terre? car, en dernière analyse, le système revient à prétendre que Dieu ne peut pardonner sans punir, et que pour faire grâce d'un côté, il faut qu'il fasse justice d'un autre. L'Évangile conçoit autrement et la justice et la miséricorde de Dieu.

Nous parlons de justice et de miséricorde ; mais quelle idée se faire de la justice et de la miséricorde d'un être souverainement saint et bon qui

épargne certains coupables sous condition expresse de se servir de quelques-uns de ceux qu'il n'épargne pas, Judas, Caïphe, Pilate et autres, pour punir un innocent, et qui transporte le châtiment, de la tête de ceux qui l'ont méritée, sur celle d'un juste qui n'a mérité que récompense?

Il est impossible de se réfugier, pour donner quelque force aux arguments qui appuient ces doctrines, dans la notion du mystère, et de répondre que les objections s'attaquent aux voies incompréhensibles de Dieu. S'il y a une certitude acquise et en religion et en philosophie, c'est celle de l'identité des perfections morales de Dieu et de la moralité humaine; c'est celle que notre sens moral n'est qu'un reflet de sa gloire; notre conscience, une émanation de sa sainteté. Il s'ensuit qu'il n'y a pas deux justices, deux miséricordes, l'une pour Dieu, l'autre pour nous; que du Créateur à la créature ces attributs diffèrent seulement en degré; que l'homme a été formé de cette façon à l'image de son auteur, et qu'un acte de justice, une œuvre d'amour et de bonté ne change nullement de nature et d'essence, produit par l'activité suprême ou par une activité créée. Dès lors la notion du mystère n'est point ici de mise; elle reste

en dehors de la discussion, et il est tout aussi impossible à l'équité et à la miséricorde divine de vouloir et d'autoriser la punition d'un innocent qu'un pareil renversement de toute notion du juste et de l'injuste serait contraire à la justice humaine.

Dans ce système, on admet l'injustice de la condamnation de Jésus par les hommes ; comment alors admettre la justice de sa condamnation par Dieu?

L'argument favori des défenseurs de la doctrine de la satisfaction consiste à dire que l'offense envers Dieu étant infinie, il a fallu une expiation d'une valeur infinie pour l'effacer. L'argument, ainsi posé, sert à deux fins : d'un côté, il démontre l'identité de Dieu et de Christ ; sans quoi l'expiation n'égale pas l'offense et la justice divine n'est pas satisfaite ; de l'autre, il explique, il prouve la nécessité de la punition du Sauveur au lieu et place de ses rachetés. Mais l'offense est un acte humain, et il est impossible de comprendre qu'un acte humain, le fait d'un être fini, puisse revêtir une valeur infinie. L'offense devient-elle infinie, parce que l'offensé est infini? Comment l'œuvre d'une activité limitée peut-elle, indirectement, devenir une œuvre illimitée et absolue?

Et comment la violation de la loi peut-elle être considérée comme infinie, lorsque la loi même ne l'est pas? La loi, très-certainement, est mesurée sur notre nature, sur la nature humaine, qui est bornée.

Enfin, l'Écriture sainte, qui dépeint le péché sous des traits si forts, ne contient pas une seule ligne qui enseigne que le péché soit infini. Certes, s'il en était ainsi, l'Écriture l'eût dit. Le passer sous silence, c'eût été omettre le fait qui, selon cette croyance, constitue la base même de la rédemption.

Ces observations, qui maintiennent intact l'accord de notre moralité et de la sainteté du Christ, semblent décisives; on peut néanmoins serrer la question de plus près, en la rapprochant davantage de la nature de Dieu et de celle de l'homme.

Mourir comme Jésus est mort, c'est la souffrance élevée à son plus terrible degré et cumulant les douleurs physiques et morales. Est-ce que la souffrance peut jamais plaire à Dieu? Non, sans doute, s'il est souverainement bon. Ce n'est pas pour la souffrance qu'il a créé; il ne la veut pas, il la tolère, ainsi qu'il tolère le mal, et comme suite du mal ou comme un effet de la loi de solidarité.

A ces titres seuls, elle trouve place dans la création, et subsiste. Si le mal de divers genres que l'humanité éprouve n'était pas la conséquence du mal moral que l'humanité a commis et commet encore, qu'elle se communique entre contemporains et se lègue entre générations successives, Dieu le supprimerait. En un mot, toute souffrance répugne absolument à Dieu, et jamais on ne parviendra à concilier la notion de la bonté suprême et celle d'une souffrance volontairement infligée. Or, dans le système qui enseigne que la punition des élus parmi les hommes (élus devenus des saints par leur seule élection et qui « de nature » encouraient les peines éternelles) 'a été divinement détournée des coupables et supportée par le Sauveur, Dieu veut ces souffrances; non-seulement il les autorise, mais il les exige, il les approuve, il les décrète, et il en fait le moyen unique de la plus grande de ses dispensations.

On admet qu'il règne un accord parfait entre la création et la rédemption ; si toutes deux sont également divines, si la création est une œuvre d'amour universel, il faut que la rédemption ait le même caractère d'universelle bonté; cette bonté est restreinte, limitée, imparfaite, lorsque la souf-

france, même d'un seul, est l'unique ressource pour le salut d'un certain nombre de privilégiés.

Dieu a créé des individualités; l'homme, nous l'avons reconnu, est un individu; aussi, la tâche, la responsabilité, la fidélité et la transgression sont personnelles; ma tâche est la mienne, non celle d'un autre; le compte que j'aurai à rendre, c'est moi qui le rendrai; le mérite est le fait de celui qui a mérité (et que cela soit possible ou non, ce n'est pas ici la question); le péché est le fait de celui qui l'a commis. L'individualité humaine se montre à chacune de nos déterminations dans sa décisive netteté. Il en est de même quant à la foi, quant au culte; qui peut croire pour moi, adorer pour moi? Une conviction, une croyance de mon âme est-elle ailleurs que dans mon âme? Un seul élan de mes prières peut-il sortir d'un autre cœur que le mien?... Et si tout dans notre vie morale et religieuse est à ce point individuel et personnel, comment notre salut serait-il impersonnel et indirect; comment peut-il dépendre d'un accomplissement, d'un mérite, d'un culte, d'un sacrifice où nous n'avons été pour rien? Comment peut-on être justifié devant Dieu de transgressions dont on

est coupable par des vertus dont on n'est point auteur, par des souffrances dont on n'est point victime? Ces pensées sont en opposition manifeste avec la notion de l'individualité morale et religieuse, et si l'homme a été mis par sa création en possession d'une personnalité réelle, il s'ensuit que son salut doit être personnel; il s'ensuit qu'un être spirituel, quel qu'il soit, ne peut être moralement substitué à un autre devant la justice de Dieu. La création et la rédemption se contrediraient.

Quelque terme, quelque image que l'on préfère pour se représenter l'œuvre du Christ et l'offre du salut, ce salut par Christ, en dernière analyse, change l'homme pécheur et déchu, mais ne change pas l'homme; il ne détruit point nos forces et nos facultés pour pour les remplacer par d'autres; il épure, il restaure, il sanctifie nos forces et nos facultés natives; il défait, pour ainsi dire, l'homme tel qu'il s'est fait lui-même; c'est ce que signifie l'emblème de la seconde naissance (Jean III, 3); mais il ne refait point l'homme tel que Dieu l'avait créé. Ainsi le salut par Christ ne peut consister qu'en un moyen donné à l'homme de revenir et de se consacrer désormais entièrement à l'accom-

plissement fidèle du but de la création. Il est clair qu'un homme qui, par Christ, atteindrait à la complète réalisation des intentions de Dieu dans la création de l'humanité, serait sauvé parfaitement ; rien ne manquerait ni à sa sainteté, ni à sa joie, et sa réconciliation avec Dieu serait complète. Mais si ces données sont exactes, il faut en déduire que le salut est quelque chose de complétement personnel. Que peut-on concevoir pour chacun de nous de plus personnel que le but de sa vie, et le but de ma vie, qui peut l'atteindre pour moi et m'y remplacer?

Que ce but véritable, trop longtemps perdu de vue, soit divinement révélé par un Sauveur; qu'il le révèle, non en théorie, mais en pratique, par des actes, par des exemples, et au prix du plus magnanime, du plus touchant sacrifice; que par la foi en ce Sauveur ce but puisse être atteint; que le secours de son esprit éclaire et soutienne quiconque y marche sur ses pas ; que sans ce Sauveur l'humanité ne fût jamais revenue dans le chemin qui y conduit et que sans son assistance nul n'y arrive... tous ces enseignements, la foi chrétienne les reçoit ; le salut n'en est pas moins personnel.

On dit que le salut est, de plus, un pardon ; que

la justification par la foi est le dogme protestant par excellence, et que le pardon, le salut est dans la justification par la foi. Sans nul doute, à un point de vue, le salut est un pardon, et la justification par la foi est le dogme protestant par excellence; car il a mis fin au système des œuvres mortes de l'Église romaine, où l'efficace des sacrements peut sauver sans même que le pécheur soit conscient de ce qui se passe à son sujet et à celui du mérite des bonnes œuvres en ce sens qu'elles confèrent des droits près de Dieu. Mais la justification par la foi ne consiste nullement à s'approprier les mérites du Christ où nous ne sommes pour rien, à s'emparer de ses vertus comme si les vertus étaient des biens transmissibles et à se présenter devant Dieu pour lui demander le prix de triomphes que nous n'avons point remportés, le dédommagement de douleurs que nous n'avons point souffertes. Il est tout aussi impossible que Dieu nous récompense des mérites du Christ qu'il l'est que Dieu punisse le Christ de nos péchés. Le salut est un pardon, mais ce n'est pas là pardonner. Nous dirons plus loin en quoi consiste la foi qui justifie et qui sauve, et le pardon qu'elle fait espérer. Pour le moment, nous nous attachons à dé-

gager la notion du salut des nuages qui pour bien des esprits l'enveloppent encore, et à prévenir que la moindre diversité soit admise entre la sainteté de Jésus-Christ et la moralité de l'humanité en général.

Il est impossible de quitter cette matière sans rappeler encore que la croyance au salut du monde par le châtiment du Sauveur suppose la nécessité absolue de sa condamnation injuste et de sa mort sanglante, et rattache néanmoins la rédemption à des causes purement contingentes; ce qui offre une contradiction flagrante. Les contemporains du Christ, Judas, Caïphe, Pilate, la majorité des membres du Sanhédrin, les pharisiens, les scribes, cette multitude égarée qui poussait les cris de *crucifie! crucifie!* sur la place du Prétoire, libres en leur qualité d'hommes, auraient pu tenir une conduite diamétralement opposée, bénir au lieu de persécuter, adorer au lieu de maudire. Que serait-il advenu s'ils avaient choisi la bonne part, si Judas n'avait point vendu son maître, si Caïphe ne l'avait point condamné, si Pilate ne l'avait point livré, si la foule n'avait point obéi aux passions détestables de ses chefs? La rédemption aurait-elle été compromise, retirée, annulée? Fallait-il donc absolument

des crimes, et ces crimes-là, pour qu'elle pût s'accomplir? Les défenseurs du système ne peuvent se retrancher sous l'abri de la prescience de Dieu et répondre que Dieu, sachant tout, a fait sortir le bien du mal. La question n'est pas là; même après cette réponse, selon le système, ce mal eût été nécessaire; or, le mal ne l'est jamais, et jamais on n'expliquera comment Dieu aurait pu vouloir que la rédemption dépendît, comme condition indispensable, d'une série, d'une rencontre, d'une complicité d'iniquités qui pouvaient ne point se commettre.

Selon saint Paul, au contraire, l'intelligence des voies de Dieu aurait prévenu la crucifixion; c'est-à-dire, que, selon saint Paul, la rédemption était indépendante des moyens par lesquels elle s'est accomplie (1 Cor. II, 8).

La même pensée, à un autre point de vue, se retrouve dans l'Épître aux Hébreux; elle affirme que Dieu *pouvait sauver* le Christ *de la mort* (v, 7), et ne pas reconnaître qu'en effet cette possibilité subsistait toujours, serait réduire à rien le sens entier de ce beau passage.

Toutes ces assertions laissent intacte l'idée du sacrifice; à tous les points de vue, la mission, la

vie, la mort de Jésus en est un; Jésus n'a sauvé le monde qu'en s'immolant.

A tous les points de vue aussi, ces assertions n'affaiblissent en rien la nécessité de sa mort; il ne pouvait sauver des mortels qu'en mourant; sa fin devait être la nôtre.

Ainsi, selon la christologie de l'Évangile, Jésus-Christ n'a point été damné quelques moments sur la croix, Jésus n'a point été jeté temporairement en enfer (deux manières de parler que nous empruntons à cette théologie) pour obtenir le retrait de la damnation éternelle que les élus, comme tous les hommes, avaient encourue. Mais, selon cette christologie, Jésus-Christ, s'associant à l'humanité, soumis dès lors comme chacun de nous à la loi de solidarité, reconnu, aimé, béni par les bons, rejeté, haï, persécuté par les méchants, mourant sur une croix où il pouvait ne point monter et d'où il aurait pu descendre, Jésus-Christ est devant Dieu une victime sainte et pure de sa propre charité, qui souffre et s'immole pour achever l'accomplissement de sa tâche et pour assurer le salut du monde. Les circonstances antécédentes et contemporaines une fois données, ce salut était impossible autrement.

A tous les points de vue, on découvre donc une ressemblance, une harmonie fondamentale entre la sainteté de Jésus-Christ et notre moralité ; il reste un seul point qui semble pouvoir déranger cet accord ou du moins y introduire une anomalie ; ce point est relatif à la science du Sauveur.

CHAPITRE XXX.

DE LA SCIENCE DE JÉSUS-CHRIST.

La science de Jésus-Christ est, à notre sens, une matière plus difficile encore à sonder que ses tentations, et peut-être, de toutes les questions christologiques celle sur laquelle l'Évangile laisse planer le plus d'incertitudes, en laissant entrevoir le plus de problèmes. Le manque de lumières à ce sujet dans la révélation, doit, à un point de vue, rassurer la foi ; il est juste d'en conclure que dans la pensée des auteurs du Nouveau Testament cette matière n'affectait point les fondements de la religion et n'intéressait point nos relations avec le Sauveur. Leur tranquille réserve peut nous guider dans cette discussion ; évidemment, l'idée qu'il est

permis de se faire de la science du Christ doit être telle que ses rapports avec nous comme rédempteur et modèle de l'humanité n'en reçoivent aucune atteinte.

Au début de cette recherche, il convient de faire observer que l'effusion du Saint-Esprit lors du baptême n'a eu rien d'absolu; en d'autres termes, toute l'intelligence de Dieu n'est pas venue alors envahir, si l'on peut ainsi parler, l'âme de Jésus. La preuve de cette assertion est bien simple, sans même revenir aux considérations métaphysiques; Jésus a reçu en des moments divers, en des conjonctures diverses, d'autres communications de l'esprit de Dieu; à vrai dire, les communications entre son esprit et l'esprit de Dieu ont été continues et sans doute de plus en plus intimes. Il exprime lui-même cette idée, d'une manière très-forte et très-belle, dans cette parole à Nathanaël et à Philippe : *En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez désormais le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre vers le Fils de l'homme* (Jean I, 52). Cette image est d'une portée si générale qu'il est impossible de la restreindre à des soins de protection que Dieu aurait prodigués de plus en plus à son divin Fils; ce n'est point de

dangers et de luttes qu'ils s'agissait dans l'entretien avec les deux apôtres, mais au contraire d'un déploiement de science ; Nathanaël admirait que, sans même le voir, le Christ eût lu dans son cœur, quand il s'entretenait à l'ombre de ses figuiers avec son ami [1].

La nature des choses appuie cette interprétation ; car la science de Dieu est nécessairement inépuisable dans ses communications.

L'Évangile nous a clairement enseigné qu'il s'est produit un développement spirituel en Jésus durant le cours de sa vie et de sa mission ; ce serait donc mettre l'Évangile en pleine contradiction avec lui-même que de considérer comme absolues, complètes, et sans accroissement possible, la grandeur et la sainteté des communications de l'esprit qui ont accompagné le baptême.

Ces premières considérations amènent à reconnaître que Jésus n'a point possédé l'omni-science. L'Évangile ne la lui attribue en aucun texte ; il ne l'affecte point, même quand il revendique les attributs les plus élevés de sa gloire ; au contraire, il

[1] Voir sur ce remarquable passage l'Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, de M. le Prof. Ed. Reuss, II, pp. 358, 363, 365, et le commentaire d'Olshausen, p. 87.

reconnaît qu'il ignore, et c'est ici le lieu de rappeler le passage de saint Marc (XIII, 32), longuement analysé dans nos pages précédentes et qui tranche la question.

Jusqu'à ce point les doutes s'éclaircissent, les difficultés s'éloignent, mais pour renaître plus graves, quand le problème se pose ainsi : Jésus a-t-il été infaillible?

Il est difficile sans doute à l'esprit humain de déterminer si l'infaillibilité peut exister sans l'omniscience, et si l'un de ces deux termes n'est pas un simple synonyme de l'autre; la connexion intime et nécessaire de toutes les connaissances possibles semble nous forcer à donner aux deux mots la même valeur. Pour que l'infaillibilité existe sans la science infinie, il faudra que cette infaillibilité soit circonscrite dans une certaine sphère de connaissances et qu'elle ne tente pas d'en sortir; la moindre aspiration en dehors de ce cercle pourrait la compromettre, et si la science infinie, comme nous avons osé le dire, n'embrasse qu'une seule pensée qui se nomme : tout; si les notions qui occupent l'intelligence suprême sont liées en un faisceau unique, comment concevoir que cette science puisse être scindée, que ces notions puis-

sent être divisées et fragmentées de telle sorte que dans un même esprit il y ait impossibilité d'erreur pour les unes et possibilité d'erreur pour les autres? L'infaillibilité, en un mot, est une sorte d'omni-science partielle; mais une omni-science partielle, qu'est-ce de plus qu'une contradiction?

D'un autre côté, ne peut-on pas soutenir que les vérités premières, les vérités évidentes, qui sont la source de la certitude, forment comme le domaine de l'infaillibilité de l'esprit humain. Ce qu'on a nommé dans la science tantôt axiômes, tantôt principes, c'est-à-dire des vérités qui n'ont pas besoin d'être démontrées, qu'est-ce d'autre qu'un ensemble de notions au sujet desquelles l'esprit humain se déclare lui-même infaillible, se reconnaît dans l'impossibilité de se tromper? Quand nous disons : Je pense : donc je suis; — tout ce qui commence d'exister a une cause; — il est impossible d'être et de n'être point en un même temps, ces principes sont certains, si la vérité est accessible en cette existence, s'il y a une certitude pour notre raison; elle exerce, en acceptant ces notions, une sorte de souveraineté intellectuelle dont elle mesure le pouvoir, et ce pouvoir n'est-il pas une

infaillibilité sûre d'elle-même dans les limites qui lui ont été imposées?

Pour dire toute notre pensée, nous sommes très-enclins à croire que le problème de savoir si l'infaillibilité peut exister sans l'omni-science, est une question d'expérience; la logique semble impuissante à la résoudre, et sans jouer sur les mots, il faudrait donc être infaillible pour savoir si on peut le devenir. Est-il nécessaire d'ajouter que l'expérience n'a jamais été faite, en dépit des prétentions de l'Église romaine?

C'est ici le lieu de remarquer qu'en aucun passage, ni des Épîtres ni des Évangiles, l'infaillibilité n'est attribuée au Christ.

Ce que les livres saints lui attribuent clairement, surtout le quatrième évangile; ce qu'il s'attribue lui-même dans les discours qui s'y trouvent rapportés, c'est une science émanant de Dieu même et d'une étendue, d'une portée inconnue, immense, incommensurable, qui semble n'avoir que l'infini au-dessus d'elle. Qu'on revoie les textes cités dans notre première partie, et l'on reconnaîtra que les termes, simples d'ailleurs et clairs, employés pour exprimer la science du Christ, sont les plus forts, les plus vastes

peut-être que le langage humain pût fournir.

Ces termes, il est vrai, malgré leur extrême amplitude, sont vagues; c'est que l'idée à rendre ne permettait pas plus de précision; comment évaluer, mesurer, décrire une intelligence; comment indiquer jusqu'où elle s'étend, et tout ce qu'elle embrasse? Il faudrait l'égaler pour pouvoir la dépeindre; il faudrait prendre sa place pour dire quelle place elle occupe, et savoir autant qu'elle pour compter tout ce qu'elle sait! Le caractère perce au dehors; le bien se distingue à l'habitude du bien; la vertu se connaît à la conduite, l'amour aux dévouements, la bonté à l'affabilité, le courage aux périls bravés, la résignation et la constance aux peines souffertes. Mais la science, en tout personnelle et intime, ne se manifeste que par échappées, ne peut briller de sa clarté entière de peur d'éblouir, et donner d'elle-même une idée complète qui manquerait d'appréciateurs.

L'analogie de la foi vient puissamment à l'appui de la conviction que la science du Christ a dépassé tout ce que notre faible entendement peut concevoir. Est-il admissible que celui en qui résidait *la plénitude de la divinité* (Col. II, 9), n'ait eu

à parcourir, même lorsque son intelligence était enveloppée du voile de la chair, qu'une sphère de pensées aussi limitées que les nôtres? Est-il admissible que Dieu, la Providence, l'homme, le progrès humain de l'avenir, les mondes spirituels, l'immortalité, ne lui fussent pas, même alors, manifestés au plus haut degré, et que sa connaissance de Dieu ne s'élevât pas au-dessus de celle même qu'il nous a donnée? Il était *dans le sein du Père* (Jean I, 18), nous dit l'Évangile, et c'est là qu'il a puisé sa science de l'Être infini.

La foi candide et simple des classes populaires parmi les contemporains de l'Évangile acceptait l'idée que la science religieuse, morale, spirituelle du Christ serait d'une étendue proportionnée à la grandeur de sa mission; la femme samaritaine disait : *Quand le Messie sera venu, il nous enseignera toutes choses* (Jean IV, 25).

Mais, objectera-t-on, s'il y a absence d'erreurs, cette absence doit être sensible. Laissons donc là les considérations métaphysiques pour réduire la discussion à un point de fait. Examinons les discours, les enseignements, les paraboles du Christ, et voyons s'il est possible d'y découvrir des erreurs, c'est-à-dire non des inexactitudes de langage, que

l'on peut mettre sur le compte de la rédaction de la révélation, mais des inexactitudes de pensée; non des assertions simplement discutables, mais évidemment erronées. Il semble que si des découvertes de ce genre peuvent être faites, notamment dans les paroles même de Jésus, l'infaillibilité sera dès lors écartée.

Ici se présente le très-difficile problème de l'accommodation.

L'accommodation, dont nous n'avons parlé encore qu'incidemment, doit être considérée dans le langage et dans les idées; c'est le moment de la définir: elle n'est, au fond, que le soin d'être compris en proportionnant et les expressions et les enseignements aux habitudes d'esprit, au degré d'intelligence, aux besoins spirituels des auditeurs ou des lecteurs.

L'accommodation dans le langage n'offre point de difficulté sérieuse; redisons-le : il faut bien parler la langue contemporaine pour se faire comprendre des contemporains; il faut bien se servir des métaphores, des hyperboles, des adages, des phrases faites qui sont d'un commun usage, et si l'idiôme du temps et du pays est à la fois simple et imagié, peu propre à exprimer les abstractions, mélangé

d'éléments étrangers, la couleur donnée aux idées sera diversement nuancée, selon toutes les variétés de ces expressions. La Bible entière justifie ces observations ; le langage de ses livres reflète le siècle où ils ont été écrits, l'esprit de la nation qui les a rédigés, et à vrai dire toutes les littératures donnent lieu à de pareilles remarques ; les idées du jour sont rendues dans le style du jour ; une race, quelles que soient ses aptitudes, n'écrit que selon ses pensées.

Il est évident que cette sorte d'accommodation abonde dans les discours de Jésus. Ne sont-ce pas des accommodations que les passages où il décrit la vie future par des figures empruntées à la vie présente, le ciel sous l'image de banquets qui ont des places d'honneur (Mat. VIII, 11) et dont les convives boivent le fruit de la vigne (XXVI, 29 ; Luc XXII, 18 ; Marc XIV, 25) ; l'enfer sous l'image d'abîmes enflammés et de vers dévorants? Ne sont-ce pas des accommodations que le conseil de se couper un bras et de s'arracher un œil, attendu, est-il dit, qu'il vaut mieux entrer dans le ciel *avec un membre de moins* que d'en être exclu (Mat. V, 29, 30)? Cette manière de parler est empruntée aux préjugés populaires des Juifs qui s'attendaient

à une résurrection du corps, matérielle et complète pour ainsi dire, préjugé que le Christ lui-même combat dans ses réponses aux Sadducéens (Luc xx, 35, 36).

Quelquefois l'accommodation est visible même dans des argumentations qui, admirablement adaptées à l'esprit des Juifs, ne peuvent garder la même valeur en des sphères intellectuelles différentes; ainsi, l'idée que ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui le souille, mais ce qui en sort (Mat. xv, 11; Marc vii, 15), et le raisonnement en faveur d'une vie à venir, tiré de ce que Dieu est nommé le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Mat. xxii, 32; Marc xii, 26; Luc xx, 37).

Une preuve trop négligée peut-être dans l'étude de cette question doit se déduire d'une des manières de parler que Jésus affectionne le plus, les proverbes, les adages populaires; la critique sacrée en a compté au delà de soixante, semés dans ses discours, et notamment dans les enseignements rapportés par les synoptiques. Est-il possible de contester que lorsque le Christ se sert de ces expressions courantes, de ces comparaisons familières, que les moins instruits de ses disciples connaissaient, il se proposait de mettre ainsi à leur

portée ses leçons les plus sublimes. Si toutes ces locutions ne sont pas d'ancienne date, s'il en a employé d'analogues dont il est lui-même l'auteur, c'est une preuve de plus de l'accommodation de son enseignement à la portée d'esprit de ses auditeurs.

On peut en dire autant des paraboles; ce sont de véritables formes d'accommodation.

Mais l'accommodation dans les idées est autrement difficile à comprendre; se conformer au langage de ses contemporains est une nécessité; se conformer à leurs préjugés semble une connivence ou une faiblesse, et pourtant de deux choses l'une : ou Jésus a partagé les opinions sans fondement reproduites dans ses discours ou loin de vouloir en détromper ses disciples, il les y a confirmés en paraissant accepter lui-même ces erreurs; dans le premier cas, que penser de sa science; dans le second, que penser de sa prédication? Il est évident que ce dilemme est le seul qui précise la question; la foi et la critique sont donc forcées de choisir entre la pensée que Jésus s'est trompé comme se trompaient ses concitoyens, ou que dans les termes il s'est accommodé à leur manière de voir en évitant de la rectifier.

C'est un devoir, selon nous, de se prononcer sur cette alternative dans un travail tel que celui-ci, et à vrai dire, aucune foi sincère ne peut s'y refuser. Pour moi, je déclare très-nettement croire à des accommodations et non à des erreurs.

S'il ne s'agissait que de quelques points de détail, n'intéressant aucunement ni les bases du christianisme, ni les préceptes de sa morale, ni la personne du Christ, la question nous apparaîtrait comme indifférente; la foi pourrait se retrancher derrière le principe suffisamment défensif que la révélation est humaine dans son expression et que les passages alarmants n'offrent qu'un défaut de forme et non un vice de fond. Ainsi on allègue des citations de l'Ancien Testament, infidèles au texte de l'original hébreu ou transportées hors de leur sens réel tel que le donne l'Ancien Testament; exemple, le poëme de Jonas, si nous suivons l'un des deux passages de saint Mathieu (XII, 40) dont le parallèle de saint Luc (XI, 20) est évidemment un correctif[1]; on allègue des manières de parler inexactes sur des faits de science, telles que la simi-

[1] Voir sur cette interprétation des textes comparés de S. Matthieu et de S. Luc Néander, Vie de Jésus, I, pp. 191 et 192, et II, 156.

litude du grain de blé mourant dans la terre pour donner des fruits (Jean XII, 24). Le peu d'importance de ces détails, la certitude que le Christ parle ici selon les interprétations rabbiniques et vulgaires de l'admirable apologue de Jonas et selon l'imparfaite botanique du temps, permet de considérer ces textes comme des accommodations de simple forme ou de les attribuer à ses historiens et non à à lui. Mais le problème reprend toute sa gravité, quand on le pose au sujet de deux questions, qui reviennent sans cesse dans les synoptiques et les Épîtres, celles des démoniaques et de l'avénement cru prochain du Seigneur.

Il est incontestable que Jésus parle des possessions comme s'il y croyait; les expressions qu'il emploie en opérant ses miracles ne diffèrent des exorcismes en usage parmi les Juifs que parce qu'elles sont plus simples et plus impératives [1];

[1] Il est essentiel ici de faire observer que les exorcistes avaient recours à des cérémonies, des prières, des fumigations, des aromates, des amulettes, quelquefois des sacrifices, en un mot à des ruses grossières propres à tromper le vulgaire. Jésus-Christ se borne à prononcer quelques mots. On peut consulter sur les exorcismes encore en usage chez les Juifs vers les temps de l'Évangile et que l'on croyait imités de Salomon, Fl. Josèphe, Antiquités Judaïques, livr. VIII, chap. II.

mais elles ont toujours la teneur d'un commandement direct et personnel pour ainsi dire adressé au démon [1]. La question, on le voit, se présente donc inévitable telle que nous l'avons posée; il faut que Jésus ait cru aux possessions ou qu'il n'ait pas jugé convenable d'en dissiper la chimère. Il nous est impossible de croire qu'une erreur pareille ait occupé son esprit; cette supposition nous paraît en contradiction manifeste avec tout ce que l'Évangile nous dit de sa science, avec sa gloire messianique et l'élévation de ses enseigne-

[1] Tous les possédés, selon les récits de l'Évangile, conviennent de leur possession, c'est-à-dire qu'ils parlent dans la conviction qu'un démon s'est glissé dans leur corps et s'est emparé de leur être; puis, ils expriment généralement une grande terreur devant le Christ. Ces idées, qui semblent si étranges, sont très-naturelles. C'est une observation mise par la science moderne hors de toute contestation, que les aliénés, les maniaques, les hypocondres parlent d'une manière conforme aux idées générales de leur temps et à celles qui les occupaient habituellement avant l'envahissement de la maladie. Les démoniaques de l'Évangile sont juifs; ils parlent en juifs, et selon les croyances du temps, le Messie était le maître et le juge des démons. Tout ceci est d'ailleurs une preuve de plus, s'il en manquait, qu'il s'agit en effet de maladies ou mentales ou nerveuses; il semble que si les démons avaient jamais pu s'emparer d'un homme et le conduire, ils auraient eu l'adresse de le lui cacher; ils auraient manqué leur but, en laissant connaître et avouer leur présence; en ce cas, ce n'est plus l'homme, c'est le démon qui agit et devient responsable.

ments spirituels sur la nature du mal, enfin avec sa manière habituelle de parler des démons en dehors de ses guérisons miraculeuses des maladies qu'on leur attribuait. Si l'on y regarde de près, on s'apercevra qu'à part la distinction des bons et des mauvais anges et la différence de leur sort (Mat. XXV, 31, 41) (ce qui présente suivant nous une idée aussi philosophique que religieuse), le Christ ne parle des démons que d'une manière tout à fait emblématique et poétique, quand il s'agit à la fois du démon et de lui-même, quand il est lui-même en quelque manière impliqué dans l'idée. Dès l'entrée de l'Évangile, le tableau de la tentation au désert justifie cette vue; *Satan tombant du ciel comme un éclair* (Luc. X, 18), représente la rapidité de la première propagation de la vérité de l'alliance de grâce; Pierre est un Satan, quand il déconseille la passion; Judas est un démon, parce que sa trahison est résolue (Jean VI, 70); le démon, *menteur et père du mensonge, homicide dès le commencement, est le père* des Juifs [1] qui se don-

[1] Ce texte nous paraît décidément emblématique comme les autres. L'ensemble et la suite des reproches du Christ et des repliques des Juifs dans cette partie de la discussion ne permet pas d'en douter; c'est dans un sens métaphorique que

nant Abraham pour père, rejettent le Sauveur (VIII, 44, 45); tantôt Satan enlève la bonne semence du champ (Mat. XIII, 19; Marc IV, 15; Luc XI, 12); tantôt il répand la semence de l'ivraie (Mat. XIII, 39); les faiblesses de Pierre sont dépeintes sous l'image du crible où Satan demande à l'agiter comme on agite le froment (Luc XXII, 31); la passion du Christ est l'approche et le triomphe apparent du *prince de ce monde* (Jean XIV, 30) et le triomphe du Christ est la sentence et l'expulsion du démon (XII, 31; XVI, 11).

Cette différence est très-instructive; que le Christ parle au propre, quand il s'agit des possessions, et au figuré, quand il s'agit de lui-même, de sa fin, de son règne, il y a là une diversité de lan-

le Démon est le Père des Juifs, et les expressions : *menteur, père du mensonge, homicide dès le commencement*, sont de claires allusions au premier tableau de la Genèse qui est emblématique aussi. Sur ce passage, Schleiermacher (Dogmatique, § 45) a dit qu' « on ne saurait établir d'après ce texte l'existence réelle du diable sans tomber dans le dualisme, en opposant, dans un sens tout à fait manichéen, l'idée du diable à celle de Dieu, ou bien, sans en tirer la conséquence que Jésus n'est le Fils de Dieu que dans l'acception générale du mot, comme les Pharisiens sont les fils du diable.) » Voir une longue note de Néander (Vie de Jésus, tome I, p. 207) dans laquelle il cite cette opinion de Schleiermacher, et ne la réfute que par des arguments sans valeur.

gage qui éclaircit, ce nous semble, la question. Jésus ne pouvait réussir dans sa tâche de docteur de la nouvelle alliance, qu'en la restreignant; il n'aurait rien enseigné, s'il avait voulu tout enseigner. Pourquoi n'a-t-il pas parlé politique, dit ce qu'il pensait du gouvernement de Tibère et du Sénat romain, jugé l'organisation sociale du monde païen et stigmatisé en termes exprès l'esclavage, la polygamie, la répudiation, le droit de la guerre, le suicide, les abominables procédés de l'usure alors en usage, le traitement des débiteurs par les créanciers? Parce qu'il ne venait point enter une révolution politique sur une réforme religieuse de l'humanité et qu'il eût ainsi suscité à son œuvre spirituelle des obstacles insurmontables. Il pose les principes, certain qu'en s'emparant de l'esprit humain, les principes déracineront les maux dont l'humanité souffre; il ne dit pas aux maîtres : émancipez vos esclaves, et aux esclaves ; rompez avec vos maîtres; il dit simplement aux uns et aux autres : Vous êtes frères! Et pourquoi n'a-t-il pas formulé une théorie vraie de philosophie et une fois pour toutes éclairci les grands problèmes de la force vitale, de l'union de l'âme et du corps, de leur séparation à la mort, de la nature de la vie future, et

tant d'autres ? Par des motif analogues, parce qu'il ne venait point faire la tâche de la raison, mais refaire celle de la conscience ; parce qu'il ne venait point épuiser la légitime curiosité de notre entendement et terminer d'un coup toutes les études en résolvant tous les problèmes ; il venait rétablir l'union de Dieu et de l'homme, rouvrir la voie qui mène à Dieu, et contenter les aspirations, non du sens intellectuel, mais de l'instinct religieux. L'accommodation qu'on découvre dans la sphère de la politique se retrouve dans celle de la philosophie ; elle était aussi rigoureusement nécessaire dans l'une que dans l'autre et commandée par le but même de la rédemption.

Dans ces considérations, on ne fait, au fond, qu'appliquer à celui qui est l'objet de la révélation le principe fondamental par lequel s'expliquent et se justifient les erreurs scientifiques de la révélation même ; guide assuré dans tout ce qui est l'essentiel de la morale et de la religion pour qui sait la comprendre, elle ne l'est nullement, nous l'avons déjà reconnu, dans ce qui est scientifique ; elle ne pouvait l'être, et le but spirituel de l'inspiration aurait été manqué, si l'inspiration avait porté sur la science. A tout prix, ne fallait-il pas que la révé-

lation fût comprise, fût rédigée en un langage intelligible à ses premiers lecteurs? Il est incontestable que l'Écriture tient sur les faits de science le langage du temps; ses auteurs n'en savent que ce qu'on sait autour d'eux; les Moïse sont des envoyés divins, instruits *dans toute la sagesse des Egyptiens* (Act. VII, 22), sagesse qui très-souvent se trompait. C'est là contre le système de l'inspiration littérale ou plénière un argument que la foi, ou trop obstinée, ou trop naïve qui défend encore cette théorie, ne réussit point à écarter. Il semble très-permis d'étendre ces idées au Christ lui-même; qui peut nier que la rédemption devenait impossible, si l'on ne comprenait point l'enseignement du Rédempteur et qu'en conséquence sa parole ne devait dépasser que jusqu'à un certain degré la portée d'esprit et de foi de ses contemporains? De même que Dieu n'a pas chargé les écrivains et les prophètes de l'ancienne alliance d'enseigner l'astronomie à Israël, le Christ n'a pas voulu enseigner à ses contemporains et au monde les secrets des lois physiologiques et les phénomènes des maladies nerveuses. Il trouvait ses concitoyens imbus de l'idée que les infirmités non apparentes à l'extérieur du corps, la démence, l'épilepsie, la paralysie, la

surdité, le mutisme, souvent la cécité quand les yeux restaient ouverts et sains, étaient l'œuvre de démons qui se glissaient dans l'organisation humaine et la dominaient. Ce préjugé était accrédité au point que le langage ordinaire avait fini par transporter du patient au démon même le fait de la maladie ; ce n'est pas seulement saint Marc (IX, 16), c'est saint Luc le médecin (XI, 14) qui parle d'un démon ou d'un *esprit muet*. L'idée de l'empire des démons sur l'humanité en général est répandue et acceptée au point qu'un génie tel que celui de saint Paul s'en montre persuadé (Éph. VI, 11, 12) : Jésus n'a pas voulu désabuser son siècle à ce sujet. Vers cette époque, la médecine païenne connaissait la nature de ces affections et les traitait comme des maladies ; les Juifs, entraînés par le spiritualisme de leur religion, persévéraient dans l'erreur de leurs pères : Jésus n'a pas voulu intervenir dans ce sujet de querelle entre leur science et la science païenne. Déraciner des imaginations juives l'idée de cette puissance terrible des esprits malfaisants était impossible dans le peu de temps que devait durer sa mission ; il ne restait qu'à s'exprimer selon leur tradition et qu'à se montrer plus puissant que ces démons si redoutés. Ce der-

nier point était d'une extrême importance, parce que dans la pensée des Juifs les puissances des ténèbres étaient la cause, non-seulement de souffrances et de calamités, mais de tentations et de péchés. Il importait donc que le Christ manifestât son pouvoir de guérir les maux divers attribués à l'intervention, à la puissance imaginaire des démons; il eût fait douter de son propre règne en contestant leur pouvoir sur les corps ou sur les âmes; il eût été accusé de les nier pour s'épargner de les combattre. D'après ces vues, on comprend très-bien que le Sauveur en ait parlé métaphoriquement quand il s'agissait de lui-même, et positivement quand on lui amenait des malheureux qui se croyaient sous leur empire. Il n'y a rien là de contraire à sa vérité; il n'y a qu'une accommodation digne de sa sagesse.

Cette manière d'expliquer les paroles de Jésus au sujet des démoniaques, trouve une confirmation décisive dans une de ses paraboles où il introduit les démons et leur fait jouer un rôle complétement fictif : *Lorsqu'un esprit immonde est sorti d'un homme, il va par des lieux arides cherchant du repos, et il n'en trouve point; alors il dit : Je retournerai dans la demeure d'où je suis sorti;*

il y retourne et la trouve vide, balayée et ornée ; il part aussitôt et amène sept autres esprits plus méchants que lui ; ils entrent dans cette demeure ; ils s'y établissent, et la dernière condition de cet homme est pire que la première. Il en sera de même pour cette race méchante (Mat. XII, 43, 45 ; Luc XI, 24, 26). Cet apologue qui représente sous de si vives et sombres couleurs l'endurcissement et l'impénitence du peuple juif, a ceci de très-remarquable que les deux manières de parler du Christ au sujet des démons sont réunies ; l'esprit immonde sort d'un homme, y revient, en ressort et y revient de nouveau : c'est le langage ordinaire du temps ; le reste est image : c'est celui du Christ.

Cette étude de l'accommodation relativement aux démoniaques repose sur un principe qu'il est essentiel de faire ressortir. Taire la vérité est une chose ; enseigner l'erreur en est une autre. Le Christ, avons-nous dit, n'aurait rien enseigné s'il avait voulu tout enseigner et dépasser imprudemment la mesure de ce que la raison et la foi de ses premiers disciples pouvaient supporter ; on conçoit dès lors qu'il n'ait point dissipé tous leurs préjugés judaïques, pas même celui d'un avénement prochain, et on ne peut le concevoir qu'en admet-

tant la légitime distinction d'un enseignement qui ne combat pas toutes les erreurs et d'un enseignement qui propage l'erreur à dessein. C'est notamment au sujet de l'avénement du Christ que cette pensée doit demeurer présente.

On sait que l'Eglise primitive s'est attendue à une apparition visible et prochaine du Seigneur dans sa gloire; cette notion est admise dans la plupart des livres du Nouveau Testament antérieurs à la chute de Jérusalem; nous avons cité les principaux textes qui s'y rapportent tirés des Épîtres de saint Paul, saint Jacques et saint Pierre. Les apôtres l'ont partagée, l'ont répandue, y ont préparé les fidèles; l'idée est si clairement exprimée dans les synoptiques et dans les Épîtres, qu'aucune exégèse sérieuse ne tente aujourd'hui de le contester. Il est aussi certain que cette espérance a été nourrie, qu'il l'est qu'elle n'a point été réalisée. Mille et mille points de critique divers ont été et seront longtemps encore débattus à ce sujet; l'origine de cette erreur, les diverses nuances qu'elle a revêtues, l'époque de l'accomplissement, la distinction d'un règne temporel ou céleste et la fusion des deux perspectives de la conversion des païens, du jugement de l'humanité et de la fin du monde qui

s'y rattachaient. Le problème, dans la spécialité de ce travail, se restreint à examiner si le Christ peut avoir exprimé cette erreur et s'il l'a partagée.

C'est dans l'une des dernières conversations avec les apôtres, celle qui eut lieu sur les hauteurs de Gethsémané d'où le temple s'apercevait dans son imposante grandeur, que sont insérées les paroles du Christ qui paraissent se rapporter à son avénement. Tout l'art des interprètes a échoué depuis longtemps à rétablir l'enchaînement des idées. Cette confusion provient, selon nous, de ce qu'il s'agit d'un entretien qui a pris un temps assez considérable et de ce que les synoptiques ont inséré, non les questions diverses et variées des interlocuteurs, mais seulement les éclaircissements donnés par Jésus qui semblent ainsi former un discours lié et suivi. Il est positif qu'il distingue deux ordres de faits fort différents, puisqu'il dit de l'un : *Cette génération ne passera point que tout cela ne soit arrivé* (Mat. XXIV, 34 ; Marc XIII, 30 ; Luc XXI, 32), et de l'autre, que ni les hommes, ni les anges, ni lui-même le Fils, mais que le Père seul en connaît l'époque ; saint Matthieu et saint Marc donnent cette seconde déclaration et à quelques mots seulement de distance de la première ; il semble donc

évident qu'il manque là une transition, probablement quelques questions des apôtres qui avaient changé le cours de la conversation. C'est peu cependant; bien d'autres doutes s'élèvent; comment est-il arrivé que ces deux événements d'ordre si différent, l'un si prochain, l'autre si éloigné, soient confondus à travers tout le discours que les récits sacrés mettent dans la bouche du Christ? Comment les mêmes prédictions et les mêmes images semblent-elles se rapporter à l'un et à l'autre? Guerres, famines, pestes, tremblements de terre, tempêtes, persécutions religieuses, apostasies, martyres, faux prophètes et faux messies, conversion des Gentils, phénomènes extraordinaires dans la nature, obscurcissement du soleil et de la lune, chute des étoiles, ébranlement des cieux; apparition du Christ sur les nuées, rassemblement des nations devant lui, soudaineté prodigieuse de ces catastrophes, ruine de Jérusalem, destruction du temple, fuite du peuple, discordes civiles, comment est-il arrivé qu'avec une confusion que cette nomenclature indique, tous ces traits, positifs ou emblématiques, soient mêlés en un seul tableau sans qu'on réussisse à découvrir ce qui se rapporte à l'histoire contemporaine d'Israël ou à l'histoire finale de l'Église

et de l'humanité? Le mot *aussitôt* dans saint Matthieu (XXIV, 29) semble indiquer que tout est prochain; mais l'idée est affaiblie dans saint Marc, qui se réduit à dire : *en ce temps-là* (XIII, 24). Dans une foule de passages, le conseil donné est toujours : *tenez-vous prêts, le Fils de l'homme viendra à l'heure où vous ne l'attendez pas* (Mat. XXIV, 44); ailleurs, *il faut premièrement que l'Évangile soit annoncé à toutes les nations* (Marc XIII, 10), et le même Evangile qui renvoie ces événements après la conversion des païens, est celui qui résume l'entretien en ces termes : *le Christ ressemble à un homme qui, partant pour un voyage et quittant sa maison, laisse ses serviteurs maîtres de tout, assigne à chacun sa tâche et recommande au portier d'être vigilant. Veillez donc, car vous ne savez quand le maître de la maison doit venir, le soir ou à minuit, au chant du coq ou le matin; prenez garde qu'arrivant tout à coup il ne vous trouve endormis; ce que je vous dis, je le dis à tous : veillez* (XIII, 34)!

Il paraît donc certain qu'il y a confusion continuelle entre les traits du discours relatifs aux deux événements et à leurs dates. Cette confusion est une des difficultés qu'il s'agit de lever.

La clé du mystère se trouve, selon nous, dans

ce fait extrêmement remarquable, que le quatrième évangile, écrit après la ruine de Jérusalem, ne contient pas une ligne qui appuie la confusion signalée, et que, parmi tant de discours du Christ, il n'en reproduit pas un seul qui incline vers cette erreur.

Nous croyons impossible d'admettre un moment la supposition que le Christ ait cru lui-même à son avénement prochain. Il s'agissait pour lui, qu'on ne l'oublie pas, d'un fait personnel; s'il s'est trompé à ce sujet, il s'est trompé sur son propre avenir, sur son règne, sur l'exercice de son pouvoir, sur un déploiement de son activité, sur un des effets de la rédemption qu'il venait d'opérer... Qui le croira? Cependant une erreur a été commise, acceptée, répandue; à qui l'imputer? A Jésus ou à ses disciples et ses historiens? Il faut se prononcer.

C'est notre conviction très-arrêtée, après un nouvel examen des textes et en présence du silence absolu du quatrième évangile, qu'il y a eu confusion dans l'esprit des apôtres, des évangélistes, des premiers fidèles, et que sous l'empire de cette confusion dont il faut se rendre compte, quelques-unes des paroles du Christ dans

l'entretien du mont des Oliviers, ont été rangées en un ordre qui les conciliait avec l'attente d'un avénement prochain.

Cette confusion était triple en quelque sorte; elle portait d'abord sur ce que toutes les espérances juives s'attendaient à un Messie glorieux et triomphant; Jésus ne l'avait pas été; il fallait qu'il le fût, et sans retard, et dans le monde actuel.

En second lieu, la prédiction de la destruction complète du temple, point de départ de l'entretien (Mat. XXIV, 2; Marc XIII, 2; Luc XXI, 12), avait bouleversé toutes les idées des disciples; ils étaient loin encore de comprendre le christianisme sans le mosaïsme, et le mosaïsme sans le temple semblait une impossibilité; c'était la rupture de l'alliance, la déchéance de la race d'Abraham, l'abandon par Dieu de son peuple. La ténacité de ce religieux patriotisme allait jusqu'à croire que le temple finissant, le monde devait finir.

Enfin, ce qu'ils comprenaient tout aussi peu, c'était une doctrine de la plus haute importance que nous aurons à développer plus loin; et qui donne la clé de ces contradictions apparentes, savoir la continuité de l'existence humaine à travers la tombe, l'instantanéité qui amène pour

chaque mourant une manifestation immédiate du jugement et du règne de Christ.

Si un lecteur attentif tient présents à son esprit ces trois ordres de pensées, il comprendra que ces notions si nouvelles pour des pêcheurs de Galilée n'aient laissé dans leur esprit qu'une impression où les anciens préjugés judaïques se sont trouvés en lutte avec les révélations chrétiennes; ce que le Christ entendait du jugement réservé à chaque homme, ils l'ont entendu d'un jugement universel; ce que le Christ a prédit de la destruction de Jérusalem et du temple, ils l'ont rapporté à une catastrophe finale de l'humanité; ce que le Christ annonçait sur la certitude qu'un jour tous, amis et ennemis, croyants et incrédules, le verraient, c'est-à-dire le connaîtraient chacun à sa mort, ils l'ont compris d'une manifestation prochaine qui surprendrait le monde. Il a fallu un assez long laps de temps, la ruine des Juifs et la disparition du temple, pour les détromper. Le temple n'était plus quand saint Jean a écrit, et son évangile a cette nuance juive de moins.

Nous pensons pouvoir conclure qu'il n'y a point eu sur ce sujet accommodation de la part de Jésus. Est-il possible d'admettre, ou qu'il ignorât

lui-même qu'il ne devait point reparaître du vivant de la génération contemporaine, ou qu'il ait voulu égarer sur ce sujet la foi des apôtres et de leurs compagnons d'œuvre?

Si l'entretien du mont des Oliviers n'avait pas été rédigé tant d'années après s'être tenu, si ses rédacteurs en écrivant avaient pu se sortir de cette confusion d'idées que nous venons d'expliquer, s'ils n'avaient pas écrit dans l'attente même de l'apparition prochaine du Seigneur, nous trouverions dans les trois chapitres ses diverses paroles exactement rapportées aux deux ordres de faits qu'il a nettement signalés; l'un, celui dont la génération présente devait être témoin, la ruine des Juifs, la prise de Jérusalem, la destruction du temple, la cessation du culte mosaïque; l'autre, celui dont l'époque était inconnue du Fils lui-même et qui embrasse les destinées finales de l'humanité en ce monde, les mêmes au fond que celles de chaque homme à sa mort [1].

[1] Origène, dans le 34e Traité sur l'Evangile de S. Matthieu où il en étudie le chapitre XXV et la description du jugement dernier, a entrevu la pensée que l'avénement du Christ pouvait très-bien n'être que subjectif, n'avoir rien de visible, et s'adresser spécialement à la foi (page 106 et suiv. de la seconde partie de l'édition de Paris, in-fol. 1619).

Et ce n'est pas seulement l'ordre des explications données par le Christ, l'ordre des questions et des réponses, qui cause la confusion dont l'exégèse s'efforce en vain de se tirer. Cette confusion se complique de ce que dans la pensée des disciples les mêmes expressions, et notamment les plus usuelles de toutes, savoir la venue et le retour du Fils de l'homme et son entrée dans son règne, s'appliquaient aux deux ordres de faits. Selon leurs espérances judaïques et selon leurs habitudes de langage, c'était d'un avénement du Messie qu'il s'agissait pour l'époque voisine et contemporaine, et d'un avénement aussi pour l'époque éloignée et inconnue. Des images empruntées à la poésie des anciens prophètes (nous en avons signalé plus haut un grand nombre), familières à l'éloquence apostolique au point que saint Pierre s'en sert dans le premier discours qu'il adresse à la multitude après la Pentecôte : *Des prodiges en haut dans le ciel, des merveilles en bas sur la terre, du sang, du feu, une épaisse fumée, le soleil changé en ténèbres, la lune devenue couleur de sang* (Act. II, 19, 20), sont semées dans l'exposé de l'entretien du mont des Oliviers tel que l'ont donné les synoptiques, et ces images, dont le lan-

gage chrétien ne se sert que pour représenter la dernière venue du Seigneur et la fin du monde, servaient à la piété judæo-chrétienne à dépeindre les deux avénements. Ainsi, comme phrase positive, le retour du Messie ; comme circonstance extérieure, ce bouleversement de la nature, désignait, pour les premiers chrétiens, l'avénement qu'ils comptaient voir de leur vivant et celui que les declarations du Seigneur renvoyaient à un avenir indéterminé. Il est à notre sens très-simple que nous n'ayons aujourd'hui aucun moyen de sortir de la confusion et de pensée et de style que cette complication a naturellement produite.

Deux passages de saint Matthieu confirment d'une manière remarquable ces diverses données. Jésus dit à ses apôtres au moment de leur mission d'essai : *Je vous dis en vérité que vous n'aurez pas achevé de parcourir toutes les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu* (x, 23)[1]. Ce texte prouve que la venue du Fils de l'homme signifiait pour les apôtres le commencement du règne du

[1] *Venir au nom du Seigneur* était une expression tellement familière et consacrée pour rendre l'idée de l'intronisation et du règne du Messie, qu'elle sert d'hosanna aux acclamations de la foule des disciples lors de l'entrée à Jérusalem (Mat. XXI, 9 ; Marc XI, 9 ; Luc XIX, 38 ; Jean XII, 13).

Messie ; le commencement, puisque dans ce même discours Jésus leur annonce qu'ils seront *menés aux gouverneurs et aux rois pour être ses témoins devant eux et devant les nations étrangères* (x, 18); leur apostolat devait donc continuer même après le premier retour ou le premier triomphe du Messie ; l'expression n'est donc que la forme juive de leur espérance. Et la preuve de fait que le même genre de phrase, qui nous semble ne convenir qu'à l'idée du jugement dernier, annonçait aux premiers chrétiens la première récompense de leurs sacrifices, est encore donné par ce passage du même évangile : *Le Fils de l'homme viendra avec ses anges et environné de la gloire de son son Père, et il rendra à chacun selon ses œuvres ; je vous assure que quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront point qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme entrer dans son règne* (xvi, 27, 28). C'est toujours la phraséologie juive employant les mêmes formes pour exprimer les deux perspectives, celle que l'on croyait imminente et qu'on s'imaginait devoir être visible, celle dont Jésus lui-même déclare ignorer le moment.

Dès qu'on n'admet pas la théorie de l'inspiration littérale, ce système d'explication ne laisse

subsister qu'une difficulté. Comment le Christ n'a-t-il pas détrompé les apôtres ; il savait que l'espérance de cet avénement prochain et visible était une chimère ; il savait que ses disciples en faisaient une sorte d'article de foi et donnaient cette chimère pour fondement à leurs espérances, pour encouragement à leurs travaux, pour consolation à leurs souffrances, et il tolère que leur foi s'égare à ce point, quand d'un mot il pouvait l'éclairer? Il y a réponse à cet étonnement.

L'avénement attendu n'était à vrai dire que le triomphe du Messie, et la foi, si juive encore, des apôtres et des contemporains de Jésus n'était pas assez forte pour supporter l'idée que son règne serait seulement spirituel, invisible, céleste, que le monde n'en saurait rien, et qu'aucun trône de gloire ne ferait compensation à la croix d'ignominie. Si Jésus leur avait déclaré simplement qu'ils ne le reverraient jamais sur cette terre, un tel découragement se serait emparé de leur âme que la tâche de fondateurs de l'Église chrétienne fût devenue impossible. Qu'on se rappelle le désespoir où la mort du Seigneur les a jetés ; c'était pour leur amour et leur piété une déception complète, malgré les oracles qui l'avaient annoncée ; tout

leur a semblé perdu, et c'est à peine si la résurrection leur a paru un contre-poids suffisant après la passion, précisément parce que la résurrection n'a pas eu et ne pouvait avoir le caractère d'une réparation solennelle et publique accordée au Messie. Le peu de publicité que la résurrection avait reçue a certainement contribué plus tard à leur faire désirer avec plus d'ardeur l'avénement. D'un autre côté, l'erreur d'un avénement prochain se dissipait d'elle-même devant les faits; il était difficile qu'elle se maintînt longtemps après la chute de la Judée, comme l'atteste le silence de l'Évangile de saint Jean, et à mesure que le christianisme se spiritualisait dans les consciences, la pensée d'un règne visible de Jésus devait perdre du terrain, s'affaiblir et disparaître.

L'Église apostolique fournit l'exemple le plus propre à nous montrer combien les erreurs juives étaient faciles à mêler aux vérités chrétiennes, combien dans les premiers temps le triage était difficile, combien enfin une erreur de ce genre pouvait influer sur l'exercice du ministère sacré. Nous faisons allusion au privilége de la race d'Abraham luttant contre l'universalisme chrétien.

Qu'on se rappelle les ordres et les enseignements

positifs du Christ sur l'universalité de son alliance, ne fût-ce que ses derniers commandements si clairs, si impératifs, rapportés dans les deux premiers évangiles : *Instruisez toutes les nations ; prêchez l'Évangile à tous les hommes* (Mat. XXVIII, 19; Marc XVI, 15). Il a fallu cependant la mission expresse donnée à saint Pierre d'ouvrir, en la personne de Corneille, l'Église aux Gentils pour que le christianisme fît un premier pas hors du cercle d'Israël; Pierre s'en justifie comme d'un attentat de lèse-judaïsme (Act. XI, 17). En dépit de cette dispensation divine qui tranchait la question, ce même Pierre est bientôt à la tête d'un parti considérable qui veut rattacher l'Évangile à la loi de Moïse, et le ministère entier de saint Paul est nécessaire pour en triompher. Cette lutte, qui a rempli la vie de ce grand apôtre, est la preuve de fait de l'empire que les idées juives avaient encore sur les esprits en général et sur le ministère apostolique : un Messie sans gloire terrestre, sans règne visible, n'était pas aux yeux des premiers chrétiens le Messie, et si le Christ, au lieu de s'en remettre au temps, au lieu de laisser leur foi s'éclairer lentement, avait d'un coup dissipé leur erreur et déclaré que toute espérance de son retour triomphant était une illusion,

un désespoir semblable à celui des jours de la croix et de la tombe les aurait saisis; leur foi se serait ébranlée au point que l'on aurait vu les fondateurs de l'Église déserter leur tâche, et au lieu de *demeurer à Jérusalem jusqu'à ce quils fussent revêtus de la vertu d'en haut* (Luc XXIV, 49), s'en aller comme à Emmaüs.

S'il est vrai que trop de spiritualisme au début eût compromis le spiritualisme chez des hommes aussi simples que les apôtres et leurs compagnons d'œuvre, on comprend que Jésus se soit prescrit de rendre graduelle leur intelligence de son alliance et de sa religion. Il a voulu que leur foi eût des efforts à faire, des degrés à monter; il a voulu qu'elle fût forcée d'être progressive. Il leur montre la vérité seulement sous ses principales faces, et les oblige à la contempler par leurs propres forces sous les autres; il pose devant eux la lumière sur le chandelier et veut qu'ils en fassent lentement le tour. De même que saint Pierre nous dépeint les prophètes travaillant à *discerner ce que l'esprit de Christ annonçait à l'avance* (1 Pierre I, 11), les coopérateurs de Jésus-Christ devaient s'efforcer de discerner le vrai sens de l'accomplissement de ces oracles. Une étude attentive des Évangiles fait dé-

couvrir que le Christ n'a pas tout enseigné du christianisme ; certain que les principes posés, que les exemples donnés amèneraient leurs conséquences et leurs applications fécondes, il n'avait pas tout *annoncé dès le commencement* (Jean XVI, 4), et vers la fin, il disait encore aux apôtres : *J'aurais beaucoup d'autres choses à vous dire, mais elles sont encore au-dessus de votre portée* (XVI, 12). Quel motif peut empêcher de croire que les détromper de l'attente d'un retour visible était précisément une de ces choses-là? En un mot, Jésus s'est évidemment imposé dans ses leçons divines, dans sa confiance envers ses apôtres, une limite indiquée par la force de leur intelligence, par les lumières de leur foi, par la nature de la sphère d'action qui les attendait; qui osera prétendre que la mesure a manqué de justesse, que Jésus aurait dû leur enseigner davantage et leur déclarer d'avance que jamais ils ne le reverraient ici-bas?

Il ne pouvait d'ailleurs s'en expliquer d'une façon positive sans éclaircir aussi complétement pour leur esprit la difficile doctrine de l'instantanéité de la mort et de la résurrection, et montrer que pour chaque homme, à la fin de sa course terrestre, se produit en quelque sorte un véritable

avénement de Jésus-Christ; la vue remplace aussitôt la foi. Nous prouverons, en étudiant la résurrection, que le Sauveur n'a pas voulu lever tous les voiles qui recouvraient encore cette incontestable et grande vérité; c'était là une raison de plus qui l'obligeait à laisser au sujet d'un règne visible et prochain la foi à elle-même.

Enfin, dans un grand nombre de ses enseignements et de ses paroles, Jésus avait prémuni ses apôtres contre l'idée d'un triomphe immédiat de sa doctrine; il la montre se développant par degrés, se répandant avec le temps; c'est une semence qui croît graduellement et pour laquelle il faut attendre l'époque de la moisson (Mat. XIII, 24, 30; Marc IV, 26); c'est un grain de sénevé qui doit lentement devenir un grand arbre (Mat. XIII, 31; Marc IV, 30). Dans les paraboles dont les circonstances amènent la mention d'un retour ou d'une arrivée, telles que les méchants vignerons, les vierges sages et folles ou les talents, il n'est jamais question d'une apparition prochaine ou immédiate du personnage qui représente le Seigneur; le moment où on le reverra est donné comme incertain, et de là l'exhortation à la vigilance; mais il est dit au contraire que le maître de la vigne s'en

va dans un pays étranger où il demeure longtemps (Luc xx, 9), que l'époux tarde à venir (Mat. xxv, 5) et que le possesseur des talents ne revient que longtemps après (xxv, 19). Toutes ces images sont contraires à l'idée que la nation entière avait conçue d'un avénement contemporain du Messie dans sa gloire.

Des faits et des remarques qui précèdent sur la science de Jésus-Christ, il nous paraît que rien n'est à conclure ni contre l'harmonie entre sa sainteté et notre moralité, ni contre sa perfection morale, qui s'offre maintenant à notre étude. Nous croyons avoir démontré que la mesure exacte de la science du Christ est nécessairement inconnue et qu'il est difficile de se l'exagérer ; que la ressource de l'accommodation était indispensable au succès de sa mission, à l'enseignement de sa vérité, à l'investiture de l'apostolat dans la personne de quelques humbles pêcheurs de Galilée ; que nous ne connaissons pas et n'avons aucun moyen de connaître le degré exact où l'accommodation devait s'arrêter et que nous n'en jugeons que par les faits ; que si la science du Christ émanait de Dieu (Jean viii, 26, 28, 38), toute science en émane, et que sous ce rapport encore le Christ ne se sépare point de

nous; enfin, que s'il est désigné comme *la lumière* (XII, 46), comme *la lumière du monde* (VIII, 12), s'il a choisi combien de ses rayons il a voulu faire briller aux yeux de ses contemporains, cette lumière même nous laisse toujours voir une vie humaine en sa mission et une conscience humaine en son âme. Selon notre foi, c'est assez.

CHAPITRE XXXI.

JÉSUS-CHRIST, HOMME PARFAIT.

La sainteté de Jésus-Christ et la moralité générale de l'humanité sont donc en harmonie. Ce point est acquis à la discussion. Vie de famille, développement progressif, communication entre son esprit et l'esprit de Dieu, tentations subies et vaincues, vie et mort régies par la loi de solidarité, science même qui ne se communique qu'en se modérant, tout se réunit pour démontrer cette harmonie. L'apologie du mot de l'Épître aux Hébreux : *il a été semblable à nous en toutes choses*, n'exige rien de plus.

S'il existe une telle correspondance (en prenant ce terme dans un sens qui a vieilli trop vite) entre

notre moralité et la sienne, nous sommes en droit de juger sa sainteté, et ce jugement, le voici : le sens moral, d'accord avec une saine intelligence de la révélation, reconnaît en Jésus l'homme parfait.

Cette perfection n'est pas sans difficulté, sans mystère, et il ne faut nullement s'en étonner ; nous la considérons du milieu de nos faiblesses et de nos misères, et pour arriver à une entière compréhension de sa vie humaine sans péché, il n'y aurait peut-être qu'un moyen assuré, ce serait d'être parfait comme lui ; la compétence de l'appréciateur serait égale à l'appréciation, et peut-être la perfection seule peut se faire une idée complète de la perfection. Aussi y a-t-il quelque chose d'instinctif dans la reconnaissance de cette sainteté sans tache; la synthèse convient mieux que l'analyse pour en faire l'étude; elle se contemple mieux encore dans l'ensemble que dans les détails, et notre conscience, en s'efforçant de spécifier son acquiescement et son admiration, se reconnaît bientôt trop inférieure à ce qu'elle admire.

Ainsi la question se présente : Jésus a été l'homme parfait : comment le savons-nous?

Il est très-remarquable que ses historiens ne le

déclarent point en termes positifs. Jésus est bien représenté disant aux Juifs : *Qui de vous me convaincra de péché* (Jean VIII, 46.)? et à Dieu : *J'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire* (XVII, 4); mais on ne lit point dans les Évangiles une affirmation expresse de la perfection du Seigneur. L'Évangile théorique, dans les Épîtres, l'atteste formellement; l'Évangile historique ne l'atteste point. On conçoit facilement que les épistolaires, dans la série de leurs déductions dogmatiques et dans les instances de leurs exhortations morales, aient eu à affirmer la perfection du Sauveur et du modèle. On conçoit aussi que les rédacteurs de sa vie ne s'arrêtent point à exprimer un jugement sur sa conduite et à lui donner pour ainsi dire une attestation de sainteté. Cette sorte de discret silence est une preuve de plus; les Évangélistes n'ont pas déclaré Jésus parfait; ils l'ont montré tel, et s'en sont rapportés, de la gloire souveraine de sa vertu, non à des assertions, mais à ses actes et au jugement qu'en porte notre sens moral.

Indirectement, tout le Nouveau Testament, histoire et doctrine, force à poser en fait la perfection morale de Jésus, en ne le montrant jamais assailli du moindre repentir, tourmenté du moin-

dre regret, préoccupé de l'état de son âme et de sa paix avec Dieu. Et ce n'est pas qu'il s'oublie ou s'ignore; ce n'est pas qu'il permette un instant aux choses du monde de le distraire de soi-même, ou de sa mission, ou de Dieu. Non, il se connaît, il s'apprécie, il se juge; il sent et souvent il déclare l'accord complet et continu de sa volonté et de celle de son Père. Cependant, pas en un seul instant de sa carrière on ne voit l'ombre d'une repentance obscurcir la sereine splendeur de sa vertu; pas un seul instant de doute de lui-même ne vient interrompre la quiétude de sa sainteté. Qui ne se repent point, est tenu d'être parfait, et nous avons reconnu que le regret de l'imperfection est un sentiment invincible du cœur humain. Si les auteurs sacrés nous montrent, sans recherche, sans précaution, sans artifice, l'absence complète et constante d'émotions de ce genre à travers la vie du Christ et au milieu du dédale de difficultés et de luttes qu'il a dû braver, c'est que son image s'offrait parfaite devant leur pensée.

On objecte que ce jugement n'a point été universel, que le sens moral n'a point été unanime à le porter, que la perfection de Jésus a trouvé des détracteurs, des critiques qui l'ont contestée, à peu

près comme certaines sectes gnostiques ont fait du Jéhova d'Israël, un Arimane, le dieu du mal. La polémique sur ce sujet est peu utile; ainsi qu'il a été remarqué, la question en est une d'instinct plus que de raisonnement; la lumière ne se prouve pas, elle se regarde, et plus elle est pure, plus il suffit de la regarder, moins il sert de la discuter. L'esprit de parti va aussi loin en scepticisme qu'en dogmatisme; l'aveuglement peut être également profond dans les deux directions, et le premier mot de Nathanaël: *Que peut-il venir de bon de Nazareth?* a eu pour écho de nos jours le prodigieux accès de folie d'un incrédule moderne qui a donné place à Jésus dans son dictionnaire des athées[1]. Nous n'attachons qu'une très-médiocre importance à ces attaques, contre lesquelles la défense court risque d'être d'autant plus illusoire qu'elle sera plus ingénieuse et plus savante. Ce n'est pas à l'aide de l'habileté et de la science que l'on fera croire à la sainteté parfaite du Christ, c'est par la foi et par la con-

[1] Cette aberration inouïe n'est point une fable. Sylvain Maréchal, l'auteur de ce trait de démence, a publié divers ouvrages licencieux et impies, et, en 1800, le Dictionnaire des athées, auquel Lalande, en 1805, a ajouté deux suppléments. La dernière édition, celle de Bruxelles, 1833, contient l'article auquel nous faisons allusion.

science. Les livres qui la discutent et l'établissent sont utiles à ceux qui la croient déjà, en éclaircissant une conviction un peu confuse, en y ajoutant des aperçus nouveaux, des admirations nouvelles; ces livres sont mal venus de ceux qui ne voient en Jésus qu'un homme imparfait et pécheur, tel que nous le sommes tous, un enthousiaste qui trouble l'ordre du temple en chassant les marchands, un trompeur qui est parti pour Jérusalem après avoir annoncé qu'il ne ferait pas le voyage, un factieux qui n'a pas réussi à se faire couronner roi de Judée, un schismatique qui a rejeté jusqu'à un martyr d'obstination l'orthodoxie nationale du Sanhédrin. La grandeur morale du Sauveur ne se mesure pas à ces mesures, et ceux qui n'en ont pas d'autres, nous les récusons tranquillement comme juges [1].

Cependant, sans rétracter le principe posé que dans cette question c'est à l'ensemble qu'il convient surtout de s'attacher, on peut considérer cet en-

[1] La perfection morale de Jésus est peut-être, après l'existence et la bonté de Dieu, la vérité religieuse à laquelle s'applique le mieux le mot de Pascal : « Le cœur a ses raisons, » que la raison ne connaît point. » (Pensées, Éd. de Faugère, II, 172).

semble même sous des aspects divers, et voici, suivant notre conviction très-profonde, ceux qu'il importe de saisir.

La vertu de Jésus n'offre pas la plus faible, la plus passagère trace d'affectation ; qu'on nous pardonne ce mot, le seul qui rende la pensée. Sa vertu n'est pas seulement humble ; elle est, ce qui offre bien plus de difficulté, elle est d'une admirable simplicité ; elle ne vise jamais à faire de l'effet ; elle est pure de tout effort d'étalage ; elle se montre et ne se produit pas ; elle ne donne rien à l'apparence ; elle ignore toute ostentation, sans paraître même prendre soin de l'éviter ; le vrai est son cachet. Tantôt admiré, aimé, béni, et tantôt méconnu, calomnié, rejeté comme il l'a été, cette constante conservation d'une sincère simplicité dans ses actes, dans son langage, dans son amour, dans ses dévouements, est en Jésus un caractère tout à fait à part et une des gloires les plus délicates et les plus pures de sa sainteté.

La vertu de Jésus n'est nullement contemplative ; elle est active au plus haut degré [1]. On voit

[1] « Il ne suffit pas, pour qu'un homme soit sans péché, qu'il s'abstienne d'aucune violation positive de la loi morale. C'est un devoir pour l'homme de mettre en jeu sa liberté et

dans sa carrière terrestre des jours de retraite, des heures de prière ; on n'y voit pas une heure de contemplation vague et oisive. C'est là un des moyens les plus puissants employés par les enthousiastes et les imposteurs pour régner sur les esprits ; toutes les religions en fournissent des exemples, et l'Occident, après l'établissement du christianisme, a rivalisé sous ce rapport avec l'Asie. L'intensité de vie et de dévotion contemplative à laquelle l'homme s'est quelquefois guindé (ce mot trivial est ici le mot propre) par la solitude, les abstinences, les macérations, les insomnies, les prières démesurées et un orgueil qui l'était aussi, serait à peine croyable, si d'irrécusables témoignages n'en faisaient foi ; ces malheureux fanatiques ont été souvent très-sincères et croyaient à leur propre sainteté, dont les admirations des peuples et quelquefois des cours payaient le prix. Il n'y a pas trace chez Jésus de cette vertu prétendue ; pas un seul instant il n'y a recours ni comme excitation au bien, ni comme ressource contre la per-

son activité, en vue du but moral que Dieu lui a prescrit, et ce serait déjà un péché de sa part que d'abandonner sa liberté et de laisser son activité sans exercice. (De la sainteté parfaite de J.-C., trad. de l'allemand du Dr Ullmann, par Th Bost, p. 38.)

sécution ou la douleur, ni comme essai d'ascendant sur les esprits; sa sainteté est toujours occupée; sa perfection est toujours un travail.

Il y a en Jésus non-seulement la perfection du bien, mais l'équilibre du bien, en ce sens qu'il accorde les vertus, les devoirs contraires, cet écueil où si souvent notre sagesse et notre intégrité échouent. Jésus n'a point de vertu favorite; il donne à tous les sentiments humains la juste part qui leur appartient dans l'âme et dans la vie, en lui-même et au dehors; justice et bonté, humilité et dignité, dévouement et prudence, haine du péché et pitié du pécheur, la sociabilité et la retraite, affabilité et réserve, la religion extérieure et la religion intime; tendresses privées, patriotisme et charité universelle, il accorde tout, sans laisser jamais un devoir l'emporter sur un autre et en amoindrir l'accomplissement; il maintient dans une harmonie divine toutes les impressions qu'il reçoit, toutes les émotions qui l'animent; chaque vertu est à sa légitime place; aucune n'empiète. Évidemment, la perfection est là; ce doit être un de ses caractères d'attacher à toutes les obligations morales la même importance en les élevant à son niveau.

Enfin, la vertu de Jésus est profondément religieuse ; elle est toujours une obéissance. Il reconnaît que la sainteté véritable entraîne l'identité parfaite de sa volonté et de celle de son Père céleste, et cette identité, il en fait une pratique. Aussi, le sentiment de la présence de Dieu ne l'abandonne jamais ; il vit avec Dieu.

Il est nécessaire d'ajouter que le Christ a été l'homme parfait, non-seulement dans la vie, mais aussi dans la mort, la mort, ce dernier acte de la vie actuelle qui peut en être le dernier péché. La perfection de Jésus est éclatante dans la sienne, au milieu de la fureur, de la tendresse, de l'indifférence dont elle a été environnée ! Nul n'a pu faire dire au même degré que lui : Il est mort comme il a vécu.

Ces diverses considérations, qu'il convient de livrer à chaque conscience humaine, en lui demandant seulement de les développer selon ses forces, nous amènent à ce qui nous paraît la démonstration sans réplique de la perfection de Jésus. L'homme porte en son sens moral l'idéal de l'homme ; il sait ce qu'est le bien, et en conséquence ce qu'est le bien absolu. Les notions de justice, de bonté, d'amour, de sainteté, s'élèvent,

des défaillances de la pratique, des imperfections de l'expérience, à la perfection en théorie; ces notions sont sans limites dans la conscience humaine; quand elle les porte jusqu'à l'infini, elle trouve Dieu; quand elle les porte jusqu'à leur extrême réalisation dans les conditions de ce monde, elle trouve Christ. La vie de Jésus répond à l'idéal réalisé d'une vie humaine parfaite.

On doit comprendre maintenant pourquoi, selon nous, la sainteté irréprochable du Sauveur ne peut, à vrai dire, utilement se discuter. C'est une question de conscience, d'instinct moral et de foi.

Aussi, l'esprit humain ne possède qu'un seul moyen logique, qu'un seul artifice d'argumentation pour s'en fournir à lui-même une preuve irrécusable : qu'on s'efforce d'ajouter en idée quelque trait à la perfection de Jésus; qu'on s'efforce de se le représenter aimant autrement et plus qu'il n'a aimé, faisant plus qu'il n'a fait pour le succès de son œuvre, l'accomplissement de sa tâche, la sainteté de son exemple; en un mot, qu'on essaye, habilement et à grands renforts d'imagination, de se représenter Jésus-Christ meilleur, et en dépit de l'audace de l'orgueil humain, la foi chrétienne assiste sans ombre d'inquiétude à ces tentatives

impuissantes. Non, l'idéal ne s'embellit pas, et la notion du bien, implantée dans notre âme par le Créateur, ne dépasse point le bien en action dans la vie et la mort du Sauveur.

Ce n'est point là une superstition de conscience, une crédulité de l'imagination, colorant d'une fausse nuance de perfection des vertus dignes seulement de beaucoup d'estime, et que le cadre des circonstances les plus touchantes embellit et fait ressortir. Il est indispensable de le redire : Jésus est homme parfait dans les conditions de l'humanité de son époque; il ne se refuse à rien d'une vie humaine, depuis la joie des fêtes jusqu'aux larmes des deuils domestiques, jusqu'aux douleurs, aux hontes, aux servitudes de la patrie, jusqu'aux épines de sa couronne et aux tortures de sa croix; il est parfait, non comme un ange qui se serait abaissé à venir faire admirer sa sainteté parmi nous, ou comme un homme qui se serait glissé parmi les anges pour emprunter la leur; sa perfection est temporelle et mondaine, pour ainsi dire, conforme à notre nature, toujours fixée à notre niveau, toujours adaptée à notre usage, toujours à la portée de ses contemporains, et en outre à la portée des hommes de tous les temps, de tous les lieux, de toutes les races.

C'est là une merveille qu'une âme fidèle ne se lasse point d'admirer. Le même Jésus, qui a été parfait au jugement d'un pêcheur de Galilée, son contemporain au siècle de Tibère et de Néron, l'est aussi au jugement d'un Newton accoutumé à s'incliner toujours à ce nom, et au jugement d'un pauvre sauvage des îles de l'Océanie, dès que son sens moral est assez développé.

Pour comble, le Christ a été parfait dans un monde qui ne l'est pas, qui croyait impossible de le devenir et dont les sages avaient érigé cette impossibilité en théorie. Le mal a été croissant dans l'humanité jusqu'à Jésus-Christ, et l humanité de plus en plus désespérait d'elle-même. Ce serait sortir de notre sujet et surtout de nos limites que de tenter ici l'esquisse de l'état spirituel du monde au siècle de l'Évangile. Le trait le plus caractéristique de l'époque est le désespoir, un désespoir sombre ou enjoué, mais à la fois intellectuel et social, moral et religieux, le désespoir dont un noble esprit a dit qu'il est la plus grande de nos erreurs [1]; il aurait pu ajouter la plus fatale, en ce qu'elle n'admet ni adoucissement ni correctif. L'homme, doutant de tout, doutait de lui-même et ne se compre-

[1] Vauvenargues, Réfl. 523.

nait plus; le bien, le progrès, l'union avec Dieu apparaissaient comme autant d'impossibilités ; l'élément sanctifiant était oblitéré dans l'humanité ; la véritable vie spirituelle achevait de disparaître de notre monde, sous le regard étonné de la philosophie convaincue d'impuissance ; et si le plus assuré moyen de se perdre est de se croire perdu, où l'humanité serait descendue sans le souverain remède que Jésus lui a apporté, nul ne le peut dire [1].

Aussi, le siècle où il a paru était foncièrement incapable de se figurer un modèle humain parfait, et l'idée d'une perfection pratique n'a été acceptée par l'esprit humain que depuis Jésus-Christ [2].

[1] « Sans Jésus-Christ le monde ne subsisterait pas; car il faudrait, ou qu'il fût détruit, ou qu'il fût comme un enfer. » (Pascal, Éd. de Faugère, II, 117.)

[2] « L'idée de sainteté absolue fait d'une manière distincte son entrée dans ce monde et dans la conscience humaine avec l'apparition de Jésus. » (De la sainteté parfaite de J.-C., trad. de l'allemand du Dr Ullmann, par Th. Bost, p. 49.)

« L'idéal de perfection qui nous est représenté dans la vie de Jésus-Christ est en contradiction avec les diverses tendances qui existaient alors, et ne saurait être déduit ni d'aucune d'elles en particulier, ni du mélange de plusieurs d'entre elles. Comment cette image si pure serait-elle sortie d'un siècle impur qui ne pouvait même pas la comprendre et ne réussit jamais à la reproduire qu'en la défigurant? C'est elle au contraire qui a changé toutes nos idées sur le but de la vie

Il était temps, et le Fils est venu ; il s'est manifesté comme notre égal, notre semblable, notre frère ; il a vécu, il est mort, démontrant par le fait la possibilité du bien, du progrès, du retour vers Dieu, de la paix avec Dieu ; en un mot, la possibilité de l'accomplissement de la tâche de la vie [1].

Là est la signification virtuelle de la rédemption par Christ ; car si Christ est l'homme parfait, il est le modèle de l'humanité.

humaine, sur la vertu, sur la morale, et ces précieux résultats s'évanouissent de nouveau dès qu'on détourne les yeux du divin portrait. Et si la morale s'est altérée pour n'avoir conservé de cette image que quelques traits isolés, il suffit, pour la purifier, de la ramener à la contemplation de la réalité historique. C'est ce qui est arrivé à l'époque de la réformation. Toutes les fois que l'esprit du temps veut se soustraire à l'empire de cette réalité, il s'écarte en même temps de la morale chrétienne et se crée un autre idéal que celui que le christianisme assigne à notre vie. (Néander, Vie de Jésus-Christ, I, 22.)

[1] Dans les Institutions de Lactance (Liv. IV, chap. XXIII et XXIV, p. 172, Éd. d'André Cratander, 1524), il y a une page admirable sur la nécessité pour le Rédempteur de joindre la pratique à la théorie, l'exemple au prétexte, et, dans ce morceau, Lactance revient à plusieurs reprises sur l'idée que le Christ a démontré par le fait la possibilité de l'accomplissement du devoir. « A celui qui se retranche derrière l'impossibilité de la tâche, » que répondra, demande Lactance, ce maître qui l'impose? Que fera-t-il, si ce n'est d'enseigner par des faits à ses adversaires qu'il n'*enseigne* que des choses possibles? »

Quoi, diront certains esprits, vous réduisez la rédemption à ce peu de chose!

Nous ne savons absolument rien à répondre à ceux qui trouvent que c'est là peu de chose, et nous passons outre.

CHAPITRE XXXII.

CONCILIATION DES ÉGLISES.

Nous voici donc en possession d'une vérité de l'ordre historique : c'est un point de fait, qui a toute une vie humaine à sa base ; d'une vérité de l'ordre moral, l'accomplissement parfait de la tâche d'une vie humaine ; d'une vérité de l'ordre religieux, puisque la perfection est le plus que Dieu même peut demander, le doit contenter et n'est qu'un accord avec sa sainteté. Cette vérité, la perfection morale de Jésus, est telle que la philosophie peut en faire l'objet de ses plus profondes études, la piété de ses contemplations les plus aimantes, l'histoire de ses parallèles variés à l'infini, et cependant cette vérité est si facilement apprécia-

ble par la conscience, le sens moral et la foi, que les plus simples la saisissent avec autant de force que les plus sages.

Son importance, parmi les certitudes du christianisme, est telle que le christianisme, sans elle, ne subsiste plus; il tombe, sapé dans ses intimes fondements.

Sur cette vérité, tous les chrétiens et tous les clergés chrétiens sont d'accord. Réunissez les catholiques les plus ultramontains et les plus gallicans, les jésuites les plus ingénieux, les oratoriens ou les bénédictins les plus patients à faire de la science sous le couvert de la religion; passez au Midi et cherchez dans les gorges d'une sierra espagnole ou d'un Apennin italien le village le plus entiché de sa madone; parcourez la Russie et interrogez le grec le plus convaincu qu'elle est l'empire orthodoxe; allez jusqu'en Syrie, en Arménie, en Éthiopie, où le christianisme est à peine reconnaissable; traversez l'Atlantique et faites répondre ce christianisme Mexicain ou Péruvien qui a gardé dans sa foi, sans même s'en douter, des restes de superstitions et d'idolâtries antérieures aux Colomb et aux Vespuce; parmi nous, protestants, faites déposer le luthérien, le calviniste, l'anglican, le

baptiste, l'universaliste, l'unitaire, le quaker, le morâve; demandez à tous si Jésus-Christ a commis quelque péché, s'il lui a manqué quelque vertu, s'il n'a point été parfait; vous ne recevrez qu'une seule et même réponse.

Les clergés seront unanimes comme les fidèles; le pape et son conclave, l'empereur grec et son saint synode, le défenseur de la foi et sa convocation anglicane, tout synode et tout consistoire protestant, quelles que soient l'origine et l'étendue de leurs droits, tous, sans exception, déclareront reconnaître en Jésus-Christ l'homme parfait.

Parmi les vérités de l'histoire et de la dogmatique chrétienne, en est-il une autre qui réunisse cette unanimité? Aucune, pas même celles qui selon les tendances chrétiennes les plus opposées, sembleraient, dans les rangs au moins de leurs adeptes, ne pouvoir se prêter qu'à une seule solution.

Le catholicisme est le christianisme sous le régime de l'autorité : les catholiques ne sont pas d'accord sur le siége et l'étendue de cette autorité infaillible.

Le protestantisme est le christianisme sous l'autorité de la révélation seule et le régime de la li-

berté : les protestants ne sont d'accord ni sur l'inspiration de la révélation ni sur l'usage de la liberté.

L'hellénisme est le christianisme demandant l'immobilité du dogme à l'immobilité autocratique de la politique, et compliquant en conséquence le progrès religieux des chances ou des obstacles que rencontre le progrès social et gouvernemental.

Et quant à la nature du Christ, il est surabondamment établi que les trois grandes doctrines christologiques, celle de Nicée, celle d'Arius, celle des humanitaires, escortées des mille opinions intermédiaires qui les rapprochent ou les éloignent l'un de l'autre, ont divisé et divisent encore profondément les esprits, en s'appuyant chacune à sa manière sur le même Évangile.

Mais, sans exception, ces disciples de l'autorité partagés entre les papes et les conciles; ces défenseurs de la liberté, incertains sur ses limites; ces sujets plus ou moins dociles d'une autocratie à la fois politique et religieuse; ces indépendants qui se servent à eux-mêmes de clergé, qu'ils se rattachent en quelque degré que ce soit à Athanase, à Arius ou à Socin, tous sont uniformément convaincus de la perfection morale du Sauveur.

Là donc se trouve un point central vers lequel toutes les diversités peuvent rayonner; là se découvre un point de ralliement où toutes les âmes vraiment chrétiennes peuvent se donner le fraternel rendez-vous de la charité et de l'espérance. A nos yeux, cette grande et touchante vérité qu'aucune erreur n'entame, qu'aucune hérésie ne compromet, qu'aucun enseignement chrétien ne peut omettre et qu'aucun culte chrétien ne peut cesser de rappeler, deviendra le moyen de pacification générale de l'Église. Lorsque les disciples de l'Évangile seront arrivés à s'entre-dire avant toute autre leçon de piété : Christ est le modèle parfait de l'humanité, les discussions ne pourront plus rouler que sur la métaphysique de la religion, ses formes extérieures et les droits du sacerdoce; facile justice sera faite de l'esprit sectaire, de l'esprit d'intolérance et de persécution; à vrai dire, ces tendances déplorables expireront d'elles-mêmes; il est clair que commençant par imiter Christ, on mettra la théologie, la casuistique, les prérogatives sacerdotales en seconde ligne; on commencera, non par la polémique, mais par la charité et la liberté; non par une réciprocité d'anathèmes, mais par le devoir et le bonheur de s'entr'aimer.

Cette espérance que toutes les Églises, toutes les sectes et même bien des écoles philosophiques, convergeront avec le temps vers ce foyer commun et s'entendront pour reconnaître Jésus en sa qualité de l'homme parfait et du type réalisé de l'humanité, repose aussi sur la nature de l'esprit humain. Parmi les chrétiens il y a mille théologies; il n'y a qu'une morale; le dogme s'entend de mille manières; le devoir d'une seule; le vrai, dans la révélation, ne frappe pas également les esprits; le bien émeut tous les cœurs, et pourquoi? c'est que le sens moral tient, beaucoup plus que le sens intellectuel, de la nature d'un instinct; c'est que le vrai exige bien d'autres recherches, bien d'autres études que le bon; c'est que l'intelligence varie dans l'homme bien plus que la conscience. On a compté trois cents et tant d'explications divergentes du seul texte de saint Paul : *Un médiateur ne l'est pas d'un seul* (Gal. III, 20) : combien en compte-t-on du commandement d'aimer son prochain comme soi-même et de faire aux autres ce que nous désirons qu'ils nous fassent?

Sans doute ces facultés natives, la raison et la conscience, quoique distinctes, sont liées; il y a

action et réaction entre elles; la raison influe sur la moralité et peut l'égarer. Ainsi, en dehors du christianisme, au milieu des ténèbres de la barbarie, le sauvage, dans ses déserts, ses steppes ou ses forêts, se donnera une morale grossière, dure, sensuelle, superstitieuse, et au milieu des excès de la civilisation, sous l'empire du christianisme, la casuistique (surtout si les jésuites s'en chargent) ira jusqu'à défigurer la notion du bien au point de faire écrire les *Provinciales*. Mais le remède au danger de la corruption de la morale révélée est précisément de faire planer, au-dessus de toutes les écoles de science chrétienne, la figure calme et sainte de celui qui a mis parfaitement cette morale en pratique, et quant à la paix spirituelle, la question est de savoir si la métaphysique du christianisme, c'est-à-dire la théologie, ne doit pas désespérer d'amener les esprits à l'unité de doctrine, à l'uniformité de foi, et si la morale du christianisme, telle qu'elle a été réalisée par son divin fondateur, n'est pas le plus sûr gage de l'union des cœurs sous sa loi.

Et quel spectacle différent nous offriraient les annales de l'Église, si l'exemple parfait du Christ avait été toujours mis en avant, si toujours on avait

commencé par s'accorder sur ce point capital avant de discuter sur les autres ! Qu'eût-ce été si Athanase et Arius, avant d'enseigner l'identité de Dieu et de Christ ou de substituer en Jésus la Parole à l'âme ordinaire ; si Augustin, avant de détrôner l'homme de sa liberté et de le dépouiller de toute possibilité d'être bon par lui-même ; si Anselme, avant de rattacher le salut du monde à la damnation momentanée du Sauveur ; si Luther, avant de chercher dans la cène plus qu'un mémorial et de refuser la main à Zwingle qui n'y voyait que cela ; si Calvin, avant de condamner Servet ; si les Socin, avant d'humaniser de ligne en ligne l'Évangile selon saint Jean ; si tous les chefs d'écoles, ou de clergés, y compris ceux de l'inquisition, avant de reprendre chacun à sa manière le fameux et triste thème : « Qui-» conque veut être sauvé, doit croire que, etc.... » avaient tous commencé l'enseignement de leur foi et l'exercice de leur sacerdoce en proclamant que Jésus est le modèle parfait et que le plus pressé et le plus sûr est de l'imiter?... Il en serait résulté cette immense conséquence pour le bien de tous, que la chrétienté eût été incomparablement plus chrétienne.

Nous n'en pouvons douter. Ce temps viendra ;

car Christ est la perfection, et l'avenir appartient à la perfection. Toutes les consciences un jour adopteront, non pas tacitement comme aujourd'hui et comme un simple corollaire, mais comme première vérité évangélique, que Jésus est l'homme parfait. Alors la paix de la chrétienté sera stable. Ce point de la religion dominera de si haut et avec tant d'empire tous les autres, que, sous cet empire divin, aucune discorde religieuse ne pourra s'envenimer. Les disciples de Jésus sauront ce que dix-huit siècles d'intolérance, de discorde et de domination n'ont pu leur apprendre; ils sauront différer. L'esprit sectaire perdra son masque, tombé pour jamais, et ne sera plus confondu avec l'esprit chrétien. La polémique ne sera plus que la science; la foi aura repris son rang d'importance, qui est le second, et la charité le sien, qui, selon l'Évangile, est le premier.

De ce progrès admirable, les premiers symptômes apparaissent, les premiers pas sont faits; les diverses études, les diverses littératures théologiques du jour, dans les pays où la religion s'étudie à fond, l'Allemagne, la Hollande, l'Angleterre, l'Amérique, commencent, à travers les divergences les plus profondes, à se diriger vers ce

point commun. Le Christ historique l'emporte sur le Christ dogmatique, et le Christ historique, c'est Jésus, *semblable à nous en toutes choses, excepté le péché*; Jésus, notre parfait modèle.

Que feront les divers clergés en présence de ce mouvement? Ils peuvent le favoriser et même le conduire, ou le retenir et l'entraver. En ce dernier cas, il se fera sans eux; les fidèles prendront les devants, et plus tard, les chefs, les conducteurs des troupeaux retardataires sur le chemin de la morale, de la paix et de la liberté, auront à remplir une tâche bien plus difficile, celle de s'y résigner.

Il reste, pour demeurer fidèle au but de ce travail et le compléter, à rechercher si les conséquences pratiques du grand principe de la perfection morale de Jésus-Christ s'opposent à ce que cette doctrine soit le moyen de pacification de la chrétienté.

CHAPITRE XXXIII.

DE L'APPROPRIATION INDIVIDUELLE DE LA RÉDEMPTION.

Jésus est le Sauveur des hommes en sa qualité d'homme parfait, parfait devant Dieu et réalisant pour Dieu même le type primordial, l'idéal divin de l'humanité; à ce titre, on conçoit que comme il représente les hommes auprès de Dieu, il représente, auprès des hommes, Dieu même, puisqu'il est la réalisation absolue de la pensée divine.

Jésus ne peut être le Sauveur selon le Nicéanisme, s'il n'est le même être que Dieu; selon l'Arianisme, s'il n'est le Verbe de Dieu; selon le Socinianisme, s'il est plus qu'un homme.

Aucune de ces trois assertions ne prétend détruire celle qui précède; loin de là; chacune des

trois, en un sens différent, prétend s'y rattacher. Toutes trois, dans leurs prémisses ou leurs conséquences, admettent que le Christ est l'homme parfait et que cette qualité est inhérente à celle de Sauveur.

Si Jésus est le Sauveur de l'humanité, parce qu'il est l'homme parfait et notre modèle, notre exemple qui ne peut nous égarer, s'il est aussi le garant de la possibilité du bien et de sa valeur éternelle et divine, il s'ensuit que l'appropriation du salut est impossible sans l'imitation de Christ.

On conviendra que l'homme parfait est légitimement notre modèle, et que nous n'avons le droit ni d'en rechercher ni d'en suivre un autre, quel qu'il puisse être. Au-dessus de la perfection, il n'y a rien, et créatures d'un Créateur infini, enfants d'un Père souverainement parfait, nous ne pouvons aspirer à moins.

Imiter Christ, c'est donc se réconcilier avec Dieu par lui ; notre faiblesse se change en sa force ; au lieu de vivre et de mourir à notre manière, nous sommes appelés à vivre et à mourir à la sienne. Alors, le but primordial de notre création s'accomplissant, l'harmonie est rétablie entre le Créateur et la créature, saint et merveilleux accord qui a

cette vie pour commencer et l'immortalité pour continuer en gagnant sans cesse. La chaîne ainsi se rattache ; au premier anneau, la ressemblance de Dieu dans l'homme ; puis, par l'homme, le mal dans ce monde ; puis, par Jésus, le bien, et au dernier anneau l'imitation de Christ rétablissant la ressemblance avec Dieu. Ainsi, la rédemption répond à la création, et la christologie rentre dans la théodicée ; la foi en Christ s'identifie avec la foi en Dieu. *Vous croyez en Dieu*, a-t-il dit, *croyez aussi en moi* (Jean XIV, 1).

Ainsi encore, la rédemption devient individuelle, sans cesser d'être une grâce générale. L'humanité a eu deux chefs ; Adam, pour le mal et la mort ; Jésus, pour le bien et la vie.

La sainteté de Christ, nous l'avons prouvé, s'accorde avec notre moralité ; son exemple est humain ; s'il est humain, il est possible à imiter ; s'il est possible, il est le salut.

Mais combien est faible, dira-t-on, le nombre des imitateurs fidèles ! Est-ce là une objection ? Ce n'est que le mot fameux : *il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus* (Mat. XX, 16 ; XXII, 14). L'homme est toujours libre ; il n'aurait pu être racheté, s'il ne l'était pas, et sa rédemption n'a pas apporté l'om-

bre d'un changement à sa liberté; prétendrions-nous être sauvés par Christ malgré nous-mêmes?

Le nombre des élus croît de génération en génération, et la fidélité d'imitation du modèle unique s'étend de proche en proche. Il faut redire ici que comme le mal a augmenté dans l'humanité depuis qu'il l'a envahie, jusqu'à l'Évangile qui doit, avec le temps, l'en extirper, le bien, depuis l'Évangile, s'accroît par degrés continus: en un mot, le progrès est repris, et si des pas rétrogrades l'interrompent, si parfois il s'arrête [1], il ne s'arrête que pour

« [1] La nature de l'homme n'est pas d'aller toujours; elle a ses allées et venues. La fièvre a ses frissons et ses ardeurs, et le froid montre aussi bien la grandeur de l'ardeur de la fièvre que le chaud même. Les inventions des hommes de siècle en siècle vont de même. La bonté et la malice du monde en général en est de même. » (Pascal, Ed. de Faugère, I, p. 203.)

« Goethe a dit sur la perfectibilité de l'esprit humain un mot plein de sagacité : *Il avance toujours, mais en spirale.* Cette comparaison est d'autant plus juste, qu'à beaucoup d'époques il semble reculer et revenir ensuite sur ses pas, ayant gagné quelques degrés de plus. » (M^me^ de Staël, De l'Allemagne, III^e^ part., chap. X.)

« Si nous reconnaissons que le but suprême assigné soit à l'humanité, soit à l'individu, c'est la piété, la moralité, l'union avec Dieu, la sainteté, il faudra bien avouer ou que cet idéal est absolument irréalisable, ou bien que s'il se réalise, ce sera dans une personnalité distincte de laquelle il s'etendra sur un plus ou moins grand nombre d'individus... Dans une

recommencer et quelquefois avec plus d'ardeur.

N'est-il pas évident que si l'imitation de plus en plus docile et dévouée de Christ est possible dans une seule vie humaine, elle l'est dans toutes ; que si la véritable stature que l'homme doit atteindre dans sa croissance (pour employer les images de l'Evangile) est celle de Christ, tout homme peut s'y élever? Saint Paul nous montre dans le lointain cette espérance, quand, annonçant à l'Église ses triomphes, il prévoit un temps où nous serons *tous parvenus à l'unité de la foi et à la pleine connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait et à la mesure parfaite de la stature de Jésus-Christ* (Eph. IV, 13). Il est dit : *Soyez les imitateurs de Dieu* (V, 1), parole qui commande le retour à la ressemblance primordiale et foncière entre l'être spirituel et le Dieu infini qui l'a créé, cette res-

supposition contraire, l'idée d'humanité serait vide et sans objet. L'homme étant, autant que nous pouvons en juger par la révélation, la plus élevée des pensées de Dieu, ne peut pas avoir été créé pour vivre dans un état de lutte perpétuelle avec sa destination. Dieu a pensé l'homme parfait, et si nous devons attribuer une réalité objective à ses pensées divines, nous devons aussi admettre qu'un jour ou l'autre l'image divine sera restaurée dans le cœur de l'homme. » (De la sainteté parfaite de J.-C., trad. de l'allemand du Dr Ullmann, par Th. Bost, p. 171.

semblance dont David parle en termes si forts, que les derniers traducteurs de la Bible ont seuls osé rendre le texte fidèlement[1]. A qui est-il dit aussi par la même voix : *Celui qui croit en Christ doit vivre comme le Christ a vécu* (1 Jean II, 6) ? Vivre... apparemment de notre vie ; car nous ne pouvons en revêtir une différente. Et Jésus lui-même commande d'aspirer à être *parfait comme Dieu même est parfait* (Mat. V, 48) ; cet ordre divin est la preuve de la possibilité de l'imitation de Christ de ce côté de la mort, sans parler de l'autre.

[1] Nos versions vulgaires ont traduit ce passage, Ps. VIII, 6 : *Tu as fait l'homme un peu moindre que les anges ;* l'original ne parle point des anges, et emploie le vieux mot *Elohim* qui signifie Dieu. La version grecque des Septante et diverses autres versions anciennes (Voir l'édition de Grabe, IV, 5), ont traduit par le mot *anges ;* l'Épître aux Hébreux (II, 7) a cité le Ps. VIII d'après les Septante, et les traducteurs modernes ont timidement préféré la citation au texte original. Van der Palm, dans sa belle traduction hollandaise de l'Écriture sainte, s'en tient à la traduction vulgaire par respect pour le *Staten-Bybel* ou la Bible officielle ; mais il donne en note la véritable rédaction, qu'il rend de la même manière que M. Perret-Gentil, le premier interprète moderne, si nous ne nous trompons (sans parler de M. Cahen, le traducteur israélite), qui a eu le courage de revenir au texte primitif : *Peu s'en faut que tu n'aies fait de lui un Dieu.* Nos anciennes versions latines, celle de Léon de Juda (et le Ps. VIII est traduit par lui), celle de Castalio, donnent le vrai sens.

A qui le Christ parlait-il? A qui toutes ces paroles sont-elles adressées? A une élite parmi les hommes? Non, à tous. Ainsi, tous les hommes, avec le temps, en viendront à reconnaître le Christ comme leur chef spirituel, leur guide vers Dieu, leur modèle parfait, et l'on n'a un modèle que pour s'y conformer. Qu'on ne dise pas que ce temps est loin; Dieu n'est jamais pressé, et le Rédempteur d'une race libre ne peut pas l'être. La vraie christologie aboutit à cette espérance : Christ est l'homme parfait; il faut, pour l'accomplissement du but de la création, que tous les hommes le deviennent.

Qu'on se représente l'humanité composée un jour d'hommes semblables à Christ!... Décidément, la rédemption ainsi entendue n'est pas peu de chose; elle est digne du Fils; elle est digne de l'Être infini.

On objectera que cette théorie semble omettre l'idée du pardon; elle stipule en quelque sorte pour l'avenir, sans s'inquiéter du passé; elle parle de vertus à acquérir, non de péchés à effacer; elle relève l'homme, sans le réconcilier avec Dieu; elle sanctifie et ne pardonne point; c'est un salut, moins la rémission des péchés, et si elle fonde la véritable

paix des communions chrétiennes sur le progrès des chrétiens, leur paix avec Dieu n'est pas garantie par le sentiment que Dieu a fait grâce.

Il importe ici de se prémunir contre des illusions trop communes. De tous les aspects sous lesquels la foi contemple Dieu, il n'en est pas un seul qui prête autant à l'erreur des assimilations entre Dieu et l'homme que la notion du pardon divin. On se figure Dieu comme un juge, un souverain qui accorde une grâce judiciaire; la rédemption devient une commutation, une remise des peines encourues, et les images des livres saints qui nomment Jésus notre avocat (1 Jean II, 1), notre intercesseur (Rom. VIII, 34), notre médiateur (1 Tim. II, 5; Héb. XII, 24) favorisent ces idées. Mais les amnisties sont choses humaines, et ces manières de parler ne peuvent se prendre à la lettre, non plus que les nombreux passages où Dieu est représenté comme offensé et se vengeant. Selon la stricte vérité, nous devons le répéter ici, Dieu ne récompense ni ne punit; les récompenses ne sont que les suites naturelles du bien; les peines, celles du mal, et la justice suprême consiste dans le maintien de cet enchaînement de causes et d'effets; c'est moins une justice qu'une providence.

Seulement, tout est soumis à la Providence et dirigé par elle. Ne sait-elle pas tirer le bien du mal et faire servir même les mauvaises passions des hommes à l'accomplissement de ses desseins? De même, on conçoit que l'un des effets de la rédemption puisse être de prévenir et nous épargner, jusqu'à un degré que Dieu fixe, les conséquences des transgressions; en ce sens, il y a pardon de Dieu, rémission des péchés, remise de la peine du péchés; la bonté divine, alors, règle la marche des événements de telle sorte que le pécheur ne subit point les suites que sa faute pouvait amener; c'est de cette seule manière que le pardon de Dieu se conçoit.

A quelle condition est-il accordé? A la condition normale, indispensable, universelle, du pardon et du salut, la repentance, l'amendement, la sanctification; à la condition imposée par le Seigneur au paralytique de Bethesda : *Ne pèche plus désormais, de peur que pis ne t'arrive* (Jean v, 14) dans ce monde ou dans l'autre. Aucune école chrétienne ne peut, de nos jours du moins, songer à soutenir que le salut est indépendant de la conversion. Par la conversion, se confondent dans le salut l'élément moral, la part de l'homme, et

l'élément du pardon, celle de Dieu ; cette fusion des deux éléments de la rédemption nous ramène en présence du modèle à imiter ; il demeure donc vrai qu'imiter Christ, c'est se sauver par lui, et que dans cette théorie de sa mission, le pardon, loin d'être écarté, est nécessairement compris.

Ces explications suffisent pour prévenir toute stérile discussion de priorité et pour montrer qu'on n'a nul droit de demander si le renoncement au mal, le retour au bien, l'imitation assidue du modèle parfait, la conviction que la tâche de la vie est possible, précède ou suit le salut par Christ, le pardon de Dieu. Une rédemption ignorée par celui qui en est l'objet, n'en serait pas une. Le salut, le pardon suppose le sentiment du salut, du pardon, et ce sentiment est impossible tant que l'état de péché persiste, tant que le mal est le maître de notre cœur. L'espérance du salut et la conscience de la conversion sont simultanées, commencent ensemble et se développent par une égale gradation.

Il est non moins facile de montrer que dans cette théorie de la rédemption est comprise la justification par la foi ; non sans doute comme on l'a entendue, depuis que la scholastique du moyen

âge a fait de la rédemption un vrai litige judiciaire entre Dieu et Christ où l'homme reste étranger à l'œuvre de son propre salut, où il n'entre pour rien dans le règlement de son sort éternel ; mais en un sens que justifie toute la christologie de l'Évangile et qui laisse toute sa force à la déclaration du Seigneur : *Celui qui croira, sera sauvé* (Marc XVI, 16).

Ici surgit la vaine opposition qu'une polémique, aujourd'hui surannée, a voulu constater entre la foi et les œuvres. De toutes les discussions théologiques, aucune peut-être n'est plus oiseuse. Que dès les premiers temps de l'Église on ait abusé de la manière dont saint Paul expose les fruits de la foi et qu'on ait exagéré dans les idées ce qu'il n'avait exagéré que dans les termes, l'Épître de saint Jacques est là pour le prouver. Cependant, selon nous, en faisant de saint Paul le défenseur de la justification par la foi, on a toujours oublié que les œuvres qu'il rabaisse au-dessous d'elle sont, d'abord, les œuvres cérémonielles, les observances, ce qu'il nomme ailleurs *les exercices corporels* de piété (1 Tim. IV, 8), et, en second lieu, les vertus extérieures, objectives, légales, qui ne sont que des faits, non des sentiments, qui offrent un accomplis-

sement littéral des commandements de Dieu, non une disposition fixe et permanente pour le bien. Ces deux genres d'œuvres, selon le système de la première alliance, *ombre des choses qui devaient venir* (Col. II, 17), se rapprochaient, se confondaient trop souvent, et dans son Épître aux fidèles de Rome, chez qui dominait le judæo-christianisme, saint Paul élève bien au-dessus de cette sainteté charnelle pour ainsi dire, la foi, le principe subjectif de la religion, la relation nouvelle établie par l'Évangile entre l'homme et Dieu. Mais il tient un autre langage, quand il s'agit de la justice ou de la sainteté, c'est-à-dire du devoir chrétien envers Dieu et nous-mêmes, et de la charité, c'est-à-dire du devoir chrétien envers le prochain, les deux directions intérieure et extérieure de la morale chrétienne sans laquelle l'Apôtre ne conçoit pas le christianisme. *Faites de vos membres*, dit-il, *des esclaves de la justice pour vivre dans la sainteté; affranchis du péché et assujettis à Dieu, vous avez pour fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle* (Rom. VI, 19, 22); *le temple de Dieu est saint, et vous êtes vous-mêmes ce temple* (1 Cor. III, 17); *revêtez-vous du nouvel homme, créé à l'image de Dieu dans une justice et une sainteté véritable*

(Éph. IV, 24). Au sujet de l'amour chrétien, que son siècle comprenait moins, s'il est possible, que la justice et la sainteté, l'Apôtre est plus explicite encore ; l'on sait avec quelle netteté, sans la moindre crainte de contredire en écrivant aux Corinthiens sur la charité ce qu'il a écrit aux Romains sur la foi, il déclare que des trois vertus impérissables introduites par l'Évangile, *la plus excellente est la charité* (1 Cor. XIII, 13).

Si maintenant nous recourons à l'Épître de saint Jacques, le défenseur des œuvres, y trouve-t-on une ligne qui tende à prouver l'impuissance ou la nullité de la foi? Son enseignement, au contraire, suppose la foi, puisqu'il la montre inséparable des bonnes œuvres et que sans les œuvres il la déclare morte ; elle ne perd son efficace et sa valeur que si la charité et la sainteté n'en sont pas les inséparables compagnes. Il est certain, on l'a vu, que l'Épître de saint Jacques combat les fausses conséquences que l'on tirait de l'Épître de saint Paul, pour se dispenser du progrès chrétien ; il est certain que le même exemple est cité par ces deux auteurs sacrés à l'appui de deux thèses diverses ; saint Paul écrit qu'Abraham a été justifié par la foi et non par les œuvres (Rom. IV, 2, 3 ; Gal. III, 6), et

saint Jacques, qu'Abraham a été justifié par les œuvres (Jacq. II, 21). Il n'y a là qu'un exemple de la propension naturelle des esprits fortement convaincus et désireux de convaincre; ils abondent dans leur sens propre; l'énergie de la persuasion, l'ardeur de la controverse se reflète dans le style; l'expression dépasse l'idée, et ceci ne peut embarrasser que les partisans de l'inspiration littérale de l'Écriture. Nous, qui croyons que chaque auteur sacré est resté lui-même et que l'Évangile est rédigé en langage humain, nous trouvons très-simple que ce langage ait souvent des nuances hyperboliques. Sans inquiétude, dès lors, nous commentons l'Épître aux Romains par l'Épître de saint Jacques, et, en revanche, celle-là par celle-ci; la vérité se trouve à distance égale entre les deux; nous en croyons le panégyriste de la foi, quand il déclare que la foi qui transporte les montagnes est vaine sans la charité (1 Cor. XIII, 1), et nous en croyons aussi le défenseur des œuvres, lorsqu'il dit : *La foi d'Abraham produisait ses œuvres et par ses œuvres sa foi fut déclarée parfaite* (Jac. II, 22).

Il n'y a rien dans les deux épîtres ainsi commentées qui ne se concilie avec une saine anthropologie, et l'inanité de cette discussion apparaît dis-

tinctement en la jugeant de cette hauteur. Nous vivons tous d'une double vie, pour ainsi dire, d'une vie intime et d'une vie extérieure, d'une vie subjective et d'une vie objective; nous vivons en nous-mêmes avec nous-mêmes, et nous vivons en dehors de nous avec nos semblables et avec Dieu. Ces deux vies sont simultanées et se confondent, s'unissent; leur réaction mutuelle est continue; selon le genre d'activité qui se déploie, en un moment donné, l'une ou l'autre prédomine. En termes plus simples, l'homme est à la fois un être pensant et voulant, sensible et affectueux, et un être actif; sa pensée, sa volonté, sa sensibilité, ses affections sont en lui; mais elles se traduisent en actes; elles se projettent pour ainsi dire au dehors. Comme être religieux, il retrouve dans son existence ces deux manières d'être; les éléments de sa vie religieuse se sont modelés sur ceux de sa vie naturelle, et y correspondent. La foi et la sainteté sont plus subjectives que l'amour, et cependant elles se manifestent extérieurement de mille manières; l'amour est plus objectif, et pourtant il n'est qu'à la condition de régner à l'intérieur de l'âme; c'est précisément la pensée de saint Paul, lorsque, énumérant les caractères de la charité, il déclare que le don de tous

nos biens et la fidélité jusqu'au martyre ne sont rien sans elle. Il serait même plus rigoureusement vrai de dire que la foi, la sainteté, la charité sont toutes et subjectives et objectives ; seulement, la foi et la sainteté ont moins l'occasion de se manifester extérieurement que la charité; elles peuvent, du moins par intervalle, se retirer pour ainsi dire dans le fond de la conscience religieuse, s'alimenter de nourriture purement subjective, et, comme le Christ, s'en aller au désert pour lutter et prier, s'isoler avec Dieu hors du monde, sans rien perdre à cet isolement ; la charité ne le peut pas; loin de se retirer dans les profondeurs de l'âme et de s'y abstraire, elle s'en élance ; elle répand au loin son ardeur ; elle cherche au loin qui aimer, qui secourir, avec qui pleurer, et les occasions variées de ses dévouements. Alors encore, il sera vrai de dire que les œuvres de foi sont aussi des œuvres de charité, telles par exemple que les travaux d'un véritable prosélytisme évangélique, et que les principes de la charité sont aussi des principes de foi, tels que la fraternité et l'égalité, qui ne trouvent une base certaine que dans le dogme d'une création unique. On voit à combien peu se réduit, vue sous ces aspects, la distinction entre la foi et les œuvres. Si

on insiste, la seule diversité qu'on puisse réellement admettre consiste à considérer la foi comme le christianisme subjectif et la charité comme le christianisme objectif, à condition de ne pas oublier un instant que c'est un seul et même christianisme.

De ces données, il est facile de déduire comment la justification par la foi est impliquée dans la théorie du salut considéré comme l'imitation du Sauveur, homme parfait [1].

Poser le principe de la justification par la foi, c'est poser une question connexe à ce principe même et qui ne souffre point de vague réponse : par quelle foi ?

Le fidèle sera-t-il justifié par une foi historique, s'attachant à bien connaître certains faits extraordinaires qui sont arrivés, il y a dix-huit siècles, en Palestine, et qui forment dans les annales du règne de Tibère quelques pages profondément différentes

[1] Un grand jour est jeté sur l'identité de la foi et de l'activité chrétienne par le rapprochement de deux textes d'un même chapitre de S. Jean. Dans l'un (III, 18), Jésus annonce le salut à celui qui croit, et la condamnation à celui qui ne croit pas ; dans l'autre (III, 36), celui qui croit au Fils obtient le salut, mais l'antithèse est changée ; c'est celui qui désobéit au Fils qui est condamné. (Voir le Prof. Cellerier, Manuel d'Herméneutique, p. 210).

de toutes les autres; ou par une foi exégétique qui, après une minutieuse comparaison des manuscrits et des éditions anciennes, reconstitue les textes originaux avec une vraisemblance suffisante, et, à force de peser et de contrepeser les prépositions d'un style grec fort nuancé de couleurs sémitiques, arrive avec assez de sûreté à fixer le sens; ou par une foi formulée qui nous rattache à une hiérarchie ecclésiastique, à une communion particulière, ayant ses insignes et ses mots d'ordre, son culte et son clergé, ses rites, ses exigences d'adhésion et une spécialité d'anathèmes; ou enfin par une foi métaphysique, qui s'efforcera de jeter un pont entre l'infini et le fini et de saturer la simplicité de l'Évangile des ingénieuses subtilités de la dialectique? Non, tout ceci est la science, la science humaine, utile et respectable à sa place; mais ce n'est pas la religion, ce n'est pas la vie, la vie de l'âme; ce n'est pas la virtualité de la conscience; ce n'est pas la seconde naissance; ce n'est pas l'aspiration vers Dieu satisfaite, l'union avec Dieu, la paix avec Dieu; c'est plus, il est vrai, dans les académies et la communion des sages; c'est bien moins dans les églises et la communion des saints. Là, je vois le fondement de l'édifice qui ne s'élève point au-des

sus de terre ; ici, je vois l'édifice même, sanctuaire où le Créateur et ses enfants, où le Rédempteur et ses rachetés se rencontrent.

Il s'offre à qui veut un moyen facile de sortir la thèse de la justification par la foi du vague de la lettre qui tue, ou qui, lorsqu'elle ne tue point, ne peut au plus que commencer la vie et non l'entretenir et la féconder; un moyen simple et sûr de transporter la question sur le terrain positif, c'est de personnaliser, dirons-nous, toute la question. L'efficace du salut est dans la justification par la foi : ne demandons point : Par quelle foi? Mais demandons : Par la foi en qui? La réponse alors jaillit avec une irrésistible clarté, non par la foi en de purs récits historiques, par la foi en des découvertes d'exégèse, par la foi en l'autorité héréditaire d'un sacerdoce et l'efficace des ordonnances d'un rituel, par la foi en un système de métaphysique et de théologie, mais par la foi en la personne même de Jésus, de ce Jésus que nous comprenons tous, dont l'individualité s'empare si facilement de notre conscience et de notre cœur, qui vit, qui aime, qui prie, qui souffre et qui meurt comme nous avons à le faire; en un mot de ce Jésus qui met en action notre idéal du bien, qui est l'homme

seul parfait entre tous les hommes, et conséquemment le modèle unique que tous doivent se proposer.

Il est clair qu'à travers les redoutables problèmes de la christologie, sur lesquels l'esprit humain discutera tant que l'Évangile sera sa règle, la foi chrétienne aboutit forcément à ces dernières certitudes. L'homme est donc justifié par la foi, en ce que la foi sera toujours à la base de l'imitation. Prétendre imiter le Christ en le reniant, accepter la loi et rejeter le législateur, se vouer à une imitation en calomniant le modèle, se donner un guide et le méconnaître, se mettre de la bergerie en expulsant du bercail le berger, sont des contradictions que leur seul énoncé réfute. Ce que la loi de conscience devient sans Dieu, est la mesure exacte de ce que devient la loi de l'Évangile sans Christ; qui l'imite, croit en lui.

Cette théorie du salut, sous quelque aspect que l'on préfère la placer, imitation du Christ, pardon de Dieu, justification par la foi, est éminemment morale; elle rattache d'un indissoluble lien la morale à la rédemption, la pratique à la croyance.

Est-il nécessaire d'ajouter que loin de séparer elle réunit; elle fait de l'imitation de la seule vie

parfaite, la véritable force de cohésion du christianisme, et fonde la fraternité universelle sur le progrès dans le bien ?

CHAPITRE XXXIV.

DES DEGRÉS DU SALUT.

On a vu que l'individualité humaine se retrouve dans la rédemption, que la réconciliation avec Dieu par Christ est individuelle; ceci revient à dire que le salut de chaque fidèle sera proportionné à son imitation du modèle, à la puissance de sa foi, à son degré de sanctification, et que de racheté en racheté les grâces de la rédemption diffèrent.

Ces différences, loin d'élever des barrières entre chrétiens, sont, on va le voir, des moyens d'union.

En effet, une piété irréfléchie se représente les bons et les méchants rapprochés quelque temps

dans ce monde, séparés à jamais dans l'autre; on convient qu'ici-bas les hommes sont en apparence plus ou moins fidèles ou infidèles et en réalité plus ou moins heureux ou malheureux; mais on affirme que dans notre existence future ces nuances auront disparu et que les justes parfaitement sanctifiés, seront bienheureux, tandis que les réprouvés, plongés dans ce qu'on nomme l'impénitence finale, seront retenus dans une misère irrémédiable; en un mot, ce système n'admet rien entre la perfection et la béatitude des élus, la perversité et la réprobation des damnés. C'est individuellement sans doute que l'on est sauvé ou perdu; mais toutes les rédemptions et toutes les perditions arrivent à être égales. Il ne reste plus qu'à prendre à la lettre les images de la parabole et à faire dire aux réprouvés par un des saints: *il y a un grand abîme entre vous et nous, de sorte que ceux qui voudraient aller d'ici à vous ou venir de là ici, ne le pourraient* (Luc XIV, 26). On voit combien ce système est plus favorable à des perspectives de séparation qu'à des espérances de fraternité; la fraternité humaine ne serait donc universelle que durant cette courte vie.

Ces tristes aperçus de l'immortalité sont logi-

quement déduits de la théorie du salut, non par l'imitation du Sauveur, mais par élection et prédestination. S'il est vrai que « les hommes ont » perdu par le péché originel toute intégrité sans » en avoir rien de reste, si ce vice suffit à la con- » damnation de tout le genre humain jusqu'aux » petits enfants dès le sein de leur mère ; si de » cette corruption et condamnation générales Dieu » retire ceux qu'il a élus sans considération de » leurs œuvres et s'il laisse les autres en cette cor- » ruption et condamnation, » il est certain que la rédemption est toujours une question du tout au tout, jamais du plus au moins, et que l'humanité se partage, fort inégalement d'ailleurs, en deux classes, l'une reçue également en grâce, l'autre également tombée en perdition, et qu'aucune relation ne se conçoit entre les deux.

Sans considérer ici la justice et la bonté divine, sans débattre l'équité d'un système qui assimile d'une part les vertus héroïques d'un Moïse, l'admirable charité d'un saint Jean, le zèle infatigable d'un saint Paul, aux devoirs les plus ordinaires de la vie, et, de l'autre, les crimes d'un Borgia aux fautes les moins graves, cette division de l'humanité en élus tous sauvés au même degré

et en réprouvés tous au même degré punis, est contraire à la nature humaine et aux plus clairs enseignements de l'Évangile.

Tout est inégal, tout est varié au sein de l'humanité en ce monde : comment n'en serait-il pas de même dans le monde avenir ?

Quelle n'est pas la diversité d'influence des premières années, et celle des entraînements, des complicités, des séductions ; le plus séduit n'est-il pas le moins coupable ; le mieux dirigé au début n'est-il pas le plus criminel à la fin ? L'éducation n'entre-t-elle pas en ligne de compte pour une part immense ; que de jeunes gens se perdent, que de jeunes filles se flétrissent par la négligence ou la tyrannie, par les exemples, quelquefois par les excitations même de leurs parents, et combien en revanche résistent dans leur corruption précoce et obstinée aux soins de la vigilance la plus tendre et la plus sage !

Les diversités religieuses, surtout lorsqu'elles sont indépendantes de la volonté, lorsque ce ne sont point des *ténèbres préférées parce que les œuvres étaient mauvaises* (Jean III, 19), n'amènent-elles aucun changement dans la responsabilité ? Disciples de Zoroastre, de Confucius, de Bouddha,

ou de Mahomet; disciples de Jésus-Christ et dans le cercle du christianisme, disciples de Dominique et d'Ignace, de Luther et de Calvin, de Zwingle et de Socin, de Knox et de Penn, sont pesés à la même balance et passés sous le même niveau! Pourvu qu'on soit élu, il sera complétement indifférent, quant à la vie morale, de naître, de vivre et de mourir en un temps d'incrédulité et d'irréligion, ou dans un siècle qui abonde en directions et en exemples de piété fervente et éclairée.

Loin de là! Toutes ces différences d'homme à homme sont admises par la parole de Dieu, qui ne les aurait point reconnues si elles ne devaient pas être comptées.

Quant à la conduite morale, en dehors des alliances positives juive ou chrétienne, *les choses qui sont selon la loi se font naturellement* (Rom. II, 14); sous l'empire de ces alliances, elles sont commandées à double titre pour ainsi dire, et par la conscience et par la loi; la responsabilité est donc différente. Les mêmes actes peuvent être comptés tantôt parmi *les péchés d'ignorance* (Act. III, 17; 1 Tim. I, 13; Héb. V, 2), tantôt parmi ces transgressions dont saint Jacques a dit : *Celui qui sait le bien qu'il faut faire et qui ne le fait pas, com-*

met un péché (IV, 17). Cette ignorance quelquefois a des caractères variés ; elle peut, même parmi les Gentils, être la suite de *l'endurcissement de leur cœur* (Éph. IV, 18) ; elle peut être une situation générale, une période que des races, des générations ont à traverser ; ainsi l'entendent saint Paul et saint Pierre (Act. XVII, 30 ; 1 Pierre I, 14). Dans un autre remarquable passage, saint Paul reconnaît une autre sorte d'ignorance religieuse d'autant plus coupable et périlleuse qu'elle est volontaire : *Si quelqu'un le veut ignorer*, dit-il, *qu'il l'ignore* (1 Cor. XIV, 38) !

Que le pouvoir de la conscience soit absolument individuel, des passages déjà cités dans cet ouvrage en témoignent de la manière la plus positive : *Ce qui se fait sans la conscience, est péché* (Rom. XIV, 23) ; *si quelqu'un croit qu'une chose est souillée pour lui, elle est souillée*, non pour tous, mais *pour lui* (XIV, 14).

Il y a donc des degrés dans le péché ; tous ne sont pas pervers au même point ; tous ne s'éloignent pas de Dieu à la même distance. Jésus divise les hommes en bons et en méchants de la manière la plus formelle ; il s'exprime alors relativement et par comparaison (Mat. XII, 35 ; Luc VI,

45; Mat, XXII, 10; Luc VIII, 15); de ces paroles, on ne peut conclure ni que ces bons soient irréprochables, ni que ces méchants soient absolument corrompus; mais il ne s'ensuit point que nous soyons en droit d'assimiler ce que le Seigneur distingue.

La foi est soumise à la même diversité : *Il y a une mesure de foi que Dieu donne à chacun* (Rom. XII, 3) *et une mesure de grâce que Christ dispense* (Éph. IV, 7). Saint Paul distingue nettement les voies diverses par lesquelles la connaissance du vrai Dieu arrive à l'esprit humain, et il explique comment on est coupable de ne la point accepter (Rom. I, 19, 28).

L'Évangile, toujours en parfaite conformité avec la nature humaine, en fait donc entrer dans le système chrétien les variétés infinies; dès lors, nous serions pleinement en droit de conclure de la vie à l'immortalité et de prévoir que les individualités et les situations y seront aussi différentes que dans notre existence actuelle; en d'autres termes, que chacun se servant à sa manière et selon sa volonté personnelle des moyens de salut que Dieu met à sa disposition, il en résulte qu'il doit y avoir autant de rédemptions que de rachetés,

comme autant de réprobations que de réprouvés [1].

Ce que le raisonnement indique, l'Évangile le confirme. Il est peu de ses enseignements sur notre sort futur plus clair que celui-là, et il a fallu l'implacable logique de la théologie scholastique, pour s'y tromper. Le principe est posé tantôt collectivement, tantôt individuellement.

Tyr et Sidon, Sodome et Gomorrhe, seront traités moins rigoureusement au jour du jugement que Bethsaida, Corazin, Capernaum, et les cités ou les bourgades qui repoussent les envoyés du Seigneur (Mat. x, 15; xi, 22, 24; Luc x, 14).

Jésus a dit : *Le serviteur qui a connu la volonté*

[1] Ces idées ne sont point étrangères à notre ancienne théologie. On peut consulter notamment à la fin du tome VI des Essais de morale de la Placette, le x^e^ essai « sur la question : S'il y aura quelque diversité dans la gloire et dans le bonheur des Saints? » L'Eglise anglicane, si rigide dans son orthodoxie, ne repousse point ce système; il est défendu dans l'ouvrage d'un de ses évêques : Le bonheur des bienheureux, considéré... dans ses différences de degré, par R. Mant, lord évêque de Down et Connor. (Sect. II, sur le Nouveau Testament, I, p. 404). Sur le verset 41 du chap. xv de la 1^re^ épître aux Corinthiens : *La gloire d'une étoile est différente de la gloire d'une autre,* Beausobre (Remarques sur le Nouv. Test., I, p. 404) dit : « Bien que tous les justes soient dans ce royaume, tous n'y auront pas les mêmes avantages, et bien que tous les pécheurs soient dans la Géhenne, tous n'y seront pas également punis. C'est selon S. Chrysostome et Théodoret le sens des vers. 38 jusqu'à 42 inclusivement. »

de son maître, qui ne s'est pas tenu prêt et qui ne l'aura pas exécutée, recevra un grand nombre de coups, tandis que celui qui ne l'a point connue et qui aura fait des choses dignes de châtiment, recevra moins de coups; il sera beaucoup exigé de celui à qui beaucoup aura été donné, et plus il aura été confié à quelqu'un, plus il lui sera redemandé (Luc XII, 47, 48).

Ces images sont empruntées à la dure discipline de l'esclavage antique et à l'usage qui rendait les esclaves responsables des biens de leurs maîtres; il semble que le Christ ait employé de préférence le langage populaire, si facilement compris de ses auditeurs, pour qu'aucun doute ne pût rester dans leur esprit. Ces déclarations montrent clairement que dans la vie future les peines des réprouvés seront en proportion de la tâche qu'ils devaient accomplir et des facilités d'accomplissement qu'ils auront rencontrées dans le cours de leur vie terrestre.

Il est très-remarquable que deux paraboles de Jésus, celle des marcs et celle des talents (si toutefois il ne faut pas les réunir et les prendre pour deux rédactions du même enseignement), nous montrent l'individualité humaine changeant d'homme à homme dans la sphère de l'activité terrestre et en-

suite soumise aux conséquences de cette diversité dans la sphère des rétributions. Un maître, à son départ, appelle ses esclaves et leur confie pour le temps de son absence, à l'un dix talents, à un autre cinq ; à un troisième, deux ; enfin au dernier, un seul ; les trois premiers font rapporter le double aux sommes reçues en dépôt; ils sont récompensés dans la proportion de leur tâche accomplie : *Tu as été fidèle en peu de chose*, leur est-il dit par le maître, *je t'en confierai davantage* (Mat. xxv, 21). Dans la parabole des marcs, la proportion est encore plus nettement indiquée. Chaque serviteur a reçu un seul marc à faire valoir; le maître, qui est un roi, établit à son retour gouverneur de dix villes celui qui a décuplé son marc, gouverneur de cinq villes celui qui a quintuplé le sien. Dans l'une et l'autre parabole, les serviteurs dont les talents ou les marcs n'ont rien produit, sont punis, et le dépôt dont ils n'ont su retirer aucun profit, leur est enlevé. Que conclure de ces leçons divines, si ce n'est que comme les tâches à remplir sont diversifiées à l'infini dans cette vie, cette diversité se retrouvera dans les récompenses comme dans les peines de la vie à venir[1] ?

[1] « Il y a des degrés dans les créatures; l'ordre général le

Des images analogues dans une réponse de Jésus à Pierre font voir que la grandeur de la tâche imposée et les sacrifices consentis pour l'accomplir sont un des éléments de ces variétés du salut. Pierre avait dit : *Nous qui avons tout quitté et qui t'avons suivi, que nous arrivera-t-il?* Jésus répond : *Vous qui m'avez suivi, vous serez assis sur douze trônes et vous jugerez les douze tribus d'Israël*[1]. Et la preuve que sa pensée ne se restreint point aux espérances d'un avénement et d'un règne temporel, est qu'il ajoute immédiatement : *Quiconque aura quitté pour l'amour de moi ses*

demande. Et il paraît très-convenable à l'ordre du gouvernement divin que le grand privilége de l'affermissement dans le bien soit donné plus facilement à ceux qui ont eu une bonne volonté, lorsqu'ils étaient dans l'état de combat et de pèlerinage. Les bons anges même n'ont point été créés avec l'impeccabilité... L'Univers est bien grand et bien-varié; le vouloir bornor, c'est avoir peu de connaissance. » (Leibnitz, Essai sur la bonté divine, II part., § 120.)

[1] L'idée que les croyants, les saints jugeraient avec Dieu les incrédules, les méchants, et même les anges, était familière aux docteurs juifs; elle avait sa source, comme tant d'autres, dans le titre de peuple élu, dans le sentiment de leur prérogative comme race privilégiée, seule en relation avec le vrai Dieu. Cette prérogative, qui nous semble si exorbitante, leur semblait naturelle, et S. Paul n'a pas craint de s'en prévaloir dans son épître aux Corinthiens (1 Cor. VI, 2, 3) et d'en faire les prémisses d'une argumentation.

maisons, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou sa femme, ou ses enfants, ou ses terres, recevra le centuple et héritera de la vie éternelle (Mat. XIX, 27-30; Marc X, 28-30; Luc XVIII, 28-30; XXII, 29-30). Le langage a la nuance figurée et hyperbolique si fréquente dans l'Évangile, et les images sont empruntées aux formes des espérances juives; mais il en ressort avec clarté la promesse d'un degré supérieur de récompense.

Et s'il est certain que le salut consiste dans l'imitation du Sauveur, le degré du salut se mesurera sur le degré de fidélité dans l'imitation.

On objectera, sans ombre de doute, qu'il est facile d'abuser de cette doctrine; le pécheur, instruit qu'il peut se sauver à moitié, se contentera d'une fraction de salut; il tentera de servir deux maîtres; *il boitera des deux côtés*, selon l'expression biblique (Rois XVIII, 21). Il diminuera la crainte de Dieu dans son cœur pour se livrer plus tranquillement à ses passions, et il rassurera ses inquiétudes et ses repentirs en se disant qu'il sera toujours assez pardonné.

Mais n'est-ce pas là ce que le pécheur a fait

constamment en présence de la théologie qui lui donne le choix seulement entre une complète béatitude ou une complète perdition?

Il est très-certain, qui oserait en disconvenir? que l'homme peut abuser de tout; il a commencé par abuser de la création; il continue par abuser, s'il le veut, de la rédemption. Il n'y a rien en lui, rien hors de lui qu'il ne puisse faire servir à son salut ou tourner en dissolution. Mais la question n'est pas là pour le théologien et le moraliste. Découvrons la vérité, c'est notre devoir; professons la vérité, c'est notre droit, et que les hommes bons ou méchants en fassent l'usage qu'ils voudront; ce n'est qu'un des aspects de leur responsabilité.

CHAPITRE XXXV

RÉSURRECTION ET ASCENSION.

L'imitation du Sauveur est donc l'essence même du salut; l'identité spirituelle entre lui et nous, enfin atteinte, serait sa consommation suprême.

Une preuve très-remarquable de la justesse de ces vues se puise dans le fait que le trait capital de la mission de Jésus-Christ (à part sa sainteté parfaite) n'est, selon les enseignements de l'Évangile, ni sa naissance miraculeuse, ni sa consécration au moment du baptême, ni la grandeur de ses miracles ou l'autorité de ses discours, ni sa passion, son sacrifice et sa mort, mais sa résurrection. C'est là ce qu'une simple lecture du volume sacré établit de la façon la plus claire. Il suffit, pour s'en

convaincre, de recourir aux citations de notre premier livre, et plus on remonte vers le temps même où le Christ a vécu, plus sa résurrection est le point sur lequel les apologistes, les adversaires et les écrivains sacrés insistent le plus. Ainsi, dans les premières prédications des apôtres, rapportées au commencement du livre des Actes, c'est l'idée qui domine, et les Épîtres de saint Paul, des écrits du Nouveau Testament les premiers en date, abondent en déclarations d'une extrême énergie où la résurrection est donnée comme le fondement de l'édifice du christianisme et le gage du salut universel.

Il importe de montrer sous quel point de vue cette théorie s'accorde avec la perfection morale du Seigneur et vient à l'appui de l'opinion qu'autour de ce principe tous les chrétiens peuvent se rallier.

On ne peut réussir à croire et à comprendre la résurrection de Christ, sans commencer par définir la mort.

Qu'est-ce que ce phénomène (c'en est un, en effet, dans le sens exact du mot) qui étonne toujours et auquel on ne s'accoutume que pour s'en désaccoutumer au moindre changement dans les

formes qu'il affecte, si bien que celui qui parcourt sans frémir un champ de bataille frémira en parcourant les rangées de lits d'un hôpital?

Nous ne modifions en aucune manière la définition que nous en avons donnée ailleurs et que nos réflexions n'ont servi qu'à confirmer : la mort est un simple changement dans les conditions de l'existence humaine.

Si l'existence humaine se compose de deux phases unies, mais distinctes et successives, la vie et l'immortalité; si celle-ci, comparée à celle-là, est un développement, un échelon monté, l'accession à des facultés nouvelles, plus vastes, plus belles, plus puissantes, on conçoit très-bien que les conditions de l'existence actuelle ne conviennent pas à l'existence future; on conçoit que l'organisme qui a pu servir à l'une soit insuffisant pour l'autre, et qu'un appareil, un instrument meilleur soit réservé à notre âme immortelle pour les relations et les progrès, les études et les joies, l'amour et le culte de l'immortalité.

La mort, fin de la première division de notre carrière, marque le moment où l'âme abandonne l'organisme matériel qui a servi pour cette vie et le rejette vers la poudre d'où il a été tiré. Il est évi-

dent que, réduite à son expression la plus simple et la plus juste, la mort n'est donc que le premier instant d'un changement dans les conditions de l'existence et d'un changement en mieux.

Le mal physique ne se comprend que s'il est le corollaire du mal moral; le mal moral est partout dans notre état actuel, et, en conséquence, le mal physique s'y trouve partout à sa suite. Ce n'est pas seulement la vie que le péché a empoisonnée, c'est la mort aussi; il a vicié le dernier moment de la vie aussi bien, pour le moins, que tous les autres, et devenu malheureux en devenant pécheur, l'homme est malheureux, l'homme trouve à souffrir et dans sa vie et dans sa mort. Comment concevoir que la mort eût obtenu une sorte d'exemption et que la sentence de condamnation n'eût point porté sur tout l'homme, sur l'homme occupé à mourir comme sur l'homme occupé à vivre? A vrai dire, il vit encore quand il se meurt, et demander que la mort fût toujours heureuse, calme, facile, sans douleur, sans crainte, sans regrets, c'est, au fond, demander ce que le péché rend impossible, une situation de bonheur parfait pour un être qui ne l'est plus.

Dans cette conception de la mort, on voit qu'elle

est reconnue comme un phénomène nécessaire de la nature humaine, innocente telle que Dieu l'avait créée ou coupable telle qu'elle est devenue, puisque ce phénomène, encore une fois, n'est que le passage de la vie à l'immortalité et le délaissement d'une machine qui ne peut servir après le passage franchi. En conséquence, fidèle ou rebelle à Dieu, l'homme serait mort, c'est-à-dire qu'il serait passé de ce monde dans un monde meilleur, recevant à ce moment la nouvelle nature dont il avait besoin [1]. Seulement, comme la conservation de sa sainteté primitive aurait laissé sa vie heureuse, heureuse aussi aurait été sa mort.

Quelle eût été cette fin, et jusqu'à quel point eût-elle différé de la mort telle que le péché l'a faite? Nous l'ignorons et nous ne pouvons réussir à nous

[1] « Il n'y a point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps. » (Leibnitz, Essais, etc., I part., § 90, et II part., § 124.)

« Le corps est aux yeux de S. Paul (et sa doctrine sur la résurrection correspond à cette idée) une partie éternellement nécessaire, éternellement permanente de l'homme, essentielle à l'homme comme l'âme à l'esprit. »

« Il faut bien se persuader que nous sommes des êtres essentiellement mixtes, et que dans l'autre monde, comme dans celui-ci, nous n'existerons pas dans d'autres conditions. » (Vinet, Essais de philosophie morale.)

le figurer, par la très-simple raison que nous ne connaissons la sortie de ce monde qu'après et non avant le péché ; nous n'avons que cette expérience.

Et pourtant la fin du juste, quand la foi l'adoucit et l'éclaire, quand elle termine une vieillesse dont la régularité de la vie a désarmé les infirmités, quand la Providence permet qu'elle ressemble doucement aux approches du sommeil ordinaire, la fin du juste est si sereine, si confiante, si consolée, qu'elle laisse entrevoir ce qu'aurait pu être le départ de l'homme s'emparant de l'immortalité dans toute la force et la gloire de sa sainteté première.

La destinée, en effet, chez les êtres spirituels, est une conséquence de la conduite ; ce que l'on éprouve, dépend de ce que l'on est, de ce que l'on veut, de ce que l'on croit. L'homme parfait reste donc maître de son sort, parce qu'il est maître de lui-même ; il ne le subit point, il le choisit, il se le fait ; le malheur proprement dit n'a point de prise sur lui, parce qu'il n'en a laissé aucune aux mauvaises passions ; s'il souffre, c'est qu'il se dévoue ; il ne souffre qu'à condition que ses souffrances soient utiles. On a trop admiré le principe moderne : Conduisez-vous de manière à mériter d'être

heureux; ce principe suppose un monde de désordre moral où la justice divine ne règne pas, où elle s'ajourne: l'homme parfait, non-seulement mérite d'être heureux, mais il l'est; il a conquis son bonheur; il sait qu'il y a droit, et il se rend heureux, s'il veut l'être, du même effort qu'il se maintient bon [1].

Cette harmonie d'une vertu parfaite et d'une parfaite félicité a sa garantie en Dieu. Dieu prend soin que rien ne manque là où ne manque aucune perfection. Si la créature qui répond parfaitement au but de sa création, ne jouissait pas d'une destinée égale à son mérite, Dieu serait injuste ou, si l'on veut, inconséquent.

Ces réflexions s'appliquent dans toute leur portée à Jésus. Homme, mais homme parfait, Jésus, selon l'Évangile, dispose de son sort; il ne souffre que parce qu'il se livre; il ne meurt que parce qu'il se

[1] Bossuet a dit: « Ce qui est parfait est heureux, car il connaît sa perfection, puisque connaître sa perfection est une partie trop essentielle de la perfection pour manquer à l'être parfait. » (Élévations, 1re semaine, 3e él.)

Rousseau a dit dans son dernier ouvrage: « La source du vrai bonheur est en nous, et il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux. » (Rêveries du Promeneur solitaire, II, tome XVI, p. 231.)

sacrifie ; il fait abandon volontaire de sa paix ; et quand les cruels spectateurs de sa crucifixion lui disent : *descends de la croix, si tu es le Christ* (Mat. XXVII, 40 ; Marc XV, 32) ! c'est de plein gré qu'il y demeure ; c'est précisément parce qu'il est le Christ qu'il n'en descend pas.

On se rappellera qu'il s'en exprime lui-même de la manière la plus expresse : *Personne*, dit-il, *ne m'ôte la vie, c'est moi-même qui la quitte ; je suis maître de la donner et maître de la reprendre* (Jean X, 18).

C'est par sa perfection morale que Jésus, homme parfait, domine la mort humaine. Quelque christologie que l'on adopte, la mort du Sauveur, effet de la loi de solidarité à laquelle il s'est soumis, acte spontané de sa messianité, forme pour ainsi dire partie intégrante de son humanité ; elle appartient à son humanité ; elle est un des traits de sa ressemblance avec nous, ressemblance qui embrasse toutes choses humaines hors le péché, et qu'y a-t-il de plus humain que de mourir ? S'il est l'homme parfait, on conçoit que sa fin ait dépendu de sa volonté et qu'il se soit dévoué jusque-là. Si au contraire il a participé au péché en quelque manière que ce soit, sa mort se place de niveau avec la

nôtre; il a expiré dans la douleur malgré lui, comme il nous arrivera un jour; la croix est un martyre forcé, non un sacrifice volontaire; la sainteté irréprochable du Christ est compromise, est douteuse; il n'est plus l'homme parfait, l'idéal humain réalisé.

- Un immense intérêt s'attachait donc à ce qu'il prouvât par le fait la complète spontanéité de sa passion et sa souveraineté sur la mort; par le fait, disons-nous, car aucune autre preuve n'était admissible; le raisonnement ne sert pas contre la mort, et ce fait décidait de tout le christianisme, de toute la rédemption, puisqu'il en résultait que Jésus était, ou non, parfait devant les hommes et devant Dieu. Or, quelle autre preuve de fait pouvait-il donner de l'abdication de la mort devant lui, de la déchéance de ce *roi des épouvantements* (Job XVIII, 14), qu'une résurrection, suivie d'un retour temporaire parmi nous? Qu'on cherche une autre garantie qui fût dirimante, on ne trouvera rien [1]. A moins d'une résurrection, il est incontes-

[1] L'idée qu'un ressuscité seul peut garantir l'immortalité est si juste, qu'elle se trouve dans Pline : il combat l'espérance d'une autre vie, et il ajoute : « Ce sont des illusions puériles, des rêves de l'humanité, avide de ne finir jamais.

table que sa perfection et sa messianité devenaient suspectes ; sa messianité : il venait extirper le mal ; il devait se montrer plus fort que le mal sous toutes ses formes, et la mort, telle que nous la connaissons, en est une, et de toutes la plus triste ; sa perfection : car *l'aiguillon de la mort c'est le péché* (1 Cor. xv, 56), et il semblait avoir succombé sous cet aiguillon comme un pécheur ordinaire.

La nécessité de la résurrection du Rédempteur ne peut donc être mise en doute : ce qui souvent obscurcit cette doctrine, c'est qu'on se fait une idée fausse de la résurrection en général. Il est si vrai qu'une résurrection était la seule démonstration suffisante que le Christ pût donner de sa victoire sur la mort, que mourir et ressusciter sont des phénomènes, des instants en un sens identiques et simultanés. Il n'y a rien entre les deux, puisque l'une et l'autre ne sont que le changement qui nous rend aptes à la vie future et qui nous y introduit, l'une en nous dépouillant de l'organisme

Il en faut dire autant... de la promesse de revivre donnée par Démocrite, qui lui-même n'est pas revenu à la vie... » Le latin a bien plus de force : Reviviscendi promissa a Democrito vanitas, qui non revixit ipse. (Hist. nat., liv. VII, chap. 56.)

actuel devenu inutile, l'autre en nous revêtant d'un nouvel organisme devenu nécessaire. L'immortalité touche à la vie; on peut dire que la mort est le terme de cette existence considérée de ce côté-ci, et que la résurrection n'est que le même terme considéré de l'autre côté [1]. Le temps d'arrêt entre la mort et la dissolution (deux choses complétement différentes) qui laisse subsister durant un court intervalle la ressemblance de la vie et justifie le respect des restes mortels; l'exagération facile de ce respect qui conduit à ce qu'on peut nommer le matérialisme de la mort; cette préoccupation à l'égard du corps ou plus exactement du cadavre, comme si le cadavre était encore quelqu'un; les soins exorbitants que l'on a pris quelquefois pour le conserver, comme si le rien se conservait; les

[1] Un grand écrivain du dernier siècle a dit dans un ouvrage trop profane pour être cité ici : « Il n'est pas plus extraordinaire de naître deux fois qu'une. » Cela est parfaitement vrai, et la résurrection n'est que la naissance de l'immortalité. La citation que nous venons de faire n'a été peut-être qu'une réminiscence de Pascal, qui a dit : Quel est le plus difficile de naître ou de ressusciter, que ce qui n'a jamais été soit ou que ce qui a été soit encore? Est-il plus difficile de venir en être que d'y revenir? La coutume rend l'un facile; le manque de coutume rend l'autre impossible. (Pensées, Ed. de Faugère, II, 323.)

antiques idées du sommeil dans la tombe et du royaume des ombres; plus tard, les idées de fin du monde, de jugement dernier, de résurrection universelle, idées juives qui se sont glissées dans le christianisme; le grandiose même de la perspective d'une consommation des siècles terrestres, et enfin, sous tous les cultes, le culte superstitieux, mais touchant des tombeaux, tout a contribué à faire admettre un intervalle indéterminé, vaporeux, oisif, état neutre qui n'est ni la vie ni la mort, entre cette vie et l'autre. Chose étrange! les deux pensées les plus contradictoires qu'on puisse imaginer ont pris racine en même temps dans l'esprit chrétien; de tout temps on a dit, de nos jours on dit encore d'un ami défunt, comme Marie de son frère: *Je sais qu'il ressuscitera au dernier jour* (Jean XI, 24), et l'on en dit aussi: Il est là-haut, il est près de Dieu. Les trépassés peuvent-ils donc en même temps dormir au fond de la fosse et siéger dans la gloire des cieux? Certes, il est temps que le progrès des connaissances religieuses triomphe de ces superstitions dont l'absurdité égale la tristesse; il est temps que l'on cesse de *chercher parmi les morts ceux qui sont vivants* (Luc XXIV, 5). La foi chrétienne, bien interrogée, ne laisse aucun doute sur

cette grave matière. Il est certain que Jésus n'a pas voulu embrasser dans son enseignement les idées de ses contemporains sur la fin du monde; il ne s'en occupe qu'occasionnellement pour ainsi dire dans un seul de ses entretiens; il semble résister, nous l'avons reconnu, à se laisser entraîner sur ce terrain, d'autant plus que le Père ne lui avait point révélé l'époque précise de la fin des destinées terrestres de l'humanité (Marc XIII, 32); sans traiter ces matières à fond, il ne pouvait non plus entrer dans une discussion directe contre la doctrine d'un sommeil mortuaire, d'un intervalle entre cette vie et l'autre, d'un Schéol ou séjour intermédiaire des âmes. Mais quand l'opportunité se présente, il la saisit et tranche la question, comptant que le spiritualisme de sa religion achèverait de briser cette dernière pointe de l'aiguillon du trépas. Ainsi, l'admirable parabole de Lazare et du mauvais riche enseigne, d'une manière indirecte, mais positive, l'instantanéité de la résurrection, la continuité immédiate de la vie après la mort; le pauvre, dès après sa mort, est porté par les anges dans le sein d'Abraham; le riche, de même, est aussitôt dans les tourments et se souvient de ses frères encore vivants (Luc XVI, 22). Jésus enseigne qu'Abraham, Isaac,

Jacob sont déjà ressuscités, *sont des vivants et non des morts* (Mat. XXII, 32; Marc XII, 26), qu'*ils sont tous vivants pour Dieu* (Luc XX, 38) en attendant que nous les rejoignions et qu'ils le soient pour nous, et à l'un des compagnons de son supplice il a dit : *Tu seras aujourd'hui avec moi dans le paradis* (XXIII, 43), parole décisive, qui montre que la résurrection, considérée comme l'entrée dans la vie à venir, est une suite instantanée de la mort, puisque la résurrection de Jésus, qui a eu lieu pour ce monde le troisième jour après la croix, avait lieu pour lui-même le jour de la crucifixion, d'après ce rendez-vous que lui, mourant, donne à un mourant. Cette doctrine du Sauveur, la seule conforme à la notion de continuité qui est l'indispensable corollaire de la notion d'une existence individuelle et active, se résume en ce que la mort est simplement la sortie de cette vie et la résurrection simplement l'entrée dans l'autre; mais les deux portes se franchissent d'un seul et même pas [1].

[1] Cette doctrine est explicitement admise dans divers autres passages : elle est au fond, on l'a vu, de la belle et poétique parabole du mauvais riche et Lazare; *le pauvre mourut aussi*, est-il dit, *et les anges le portèrent dans le sein d'Abraham* (Luc

Dans ce sens, selon l'enseignement positif de saint Paul, entre la résurrection de Jésus et la nôtre, et celle de tout homme, il y a complète similitude. Ici, se retrouve sous un autre aspect le principe fondamental de la rédemption exposé dans ce travail, les rapports intimes et constants du Rédempteur et des rachetés; au moral, il est leur modèle, et les phases de son existence humaine reproduisent et expliquent celles de la nôtre; sa

XVI, 22); elle ressort des promesses du Seigneur à ses apôtres au commencement de ses discours lors de l'institution de la Cène (Jean XIV, 3); elle respire dans les assurances de S. Paul : *Pendant que nous habitons dans ce corps, nous voyageons éloignés du Seigneur... mais nous aimons mieux quitter ce corps pour être avec le Seigneur* (2 Cor. V, 8). La même pensée est rendue avec plus de force encore dans l'Epître aux Philippiens : *Je désire de sortir de ce monde et d'être avec Christ* (Phil. I, 23). Ces vœux n'ont plus de sens, s'ils n'expriment point une réunion immédiate. Peut-être aussi, d'un remarquable passage de l'Épître aux Hébreux, on peut déduire la même conséquence : *Il est arrêté que tous les hommes meurent une fois, après quoi suit le jugement* (IX, 27); l'allusion ne serait qu'indirecte et dépend de la force du mot *après;* mais en s'attachant à la liaison des idées, il est difficile de ne pas y voir l'immortalité immédiate; l'auteur sacré établit une sorte de parallèle entre le Christ qui ne s'est offert qu'une seule fois en sacrifice, et l'homme qui ne meurt qu'une fois; la pensée est singulièrement affaiblie, si la perspective du jugement est rejetée jusqu'à une consommation générale des siècles au delà d'un sommeil dans le tombeau.

mort et sa résurrection sont en quelque sorte des types où nous nous reconnaissons.

Entre la résurrection du Sauveur et celle qui nous est réservée, il n'y a, en effet, qu'une seule différence; c'est que la sienne est devenue sensible, visible, objective; c'est qu'il a repassé par notre monde, avant de rentrer définitivement dans l'autre; c'est qu'il a repris momentanément les relations actuelles. Il le fallait bien; sans quoi, la résurrection eût manqué de preuves; elle devenait purement subjective; elle ne portait aucun fruit et ne donnait aucun enseignement.

Ces considérations expliquent, en outre, comment la résurrection visible de Jésus nous sauve, autant au moins que sa mort; comment elle est une grâce envers nous, un véritable bienfait. Jésus n'en avait nul besoin; qu'y gagnait-il personnellement? rien. Qu'il reparût ou non ici-bas, son règne comme Messie glorifié et son mérite comme homme parfait n'avaient rien de douteux ni pour Dieu ni pour lui-même. Retranchez sa résurrection objective de l'Evangile : Jésus sera assis quarante jours plus tôt à la droite de Dieu. Mais inutile au Sauveur, sa résurrection, on le voit, nous était nécessaire; nous ne pouvions croire en lui qu'à ce prix

et par conséquent être sauvés que par ce moyen.

Jésus, par sa résurrection, assurait à sa rédemption un autre avantage, complément du premier; il enseignait par une démonstration d'évidence ce qu'on peut appeler l'innocuité de la mort; il érigeait en point de fait l'importante vérité que l'individualité humaine persiste, que l'homme se retrouve tout entier; qu'il est toujours, après comme avant, lui-même, avec sa religiosité, sa conscience, son intelligence, ses affections [1]. Comme doctrine d'immortalité, c'est cette certitude que le Christ a voulu

[1] L'identité immortelle suppose la reprise des affections dans l'immortalité et le revoir entre personnes aimées. (Voir sur ce sujet, Sermons, 4e recueil, le Xe sermon sur : *Jésus parut au milieu des apôtres, et leur dit : C'est moi-même* (Luc XXIV, 39). Voir aussi Christianisme expérimental, note 33 du Livre V.

Cicéron met sur ce sujet de magnifiques paroles dans la bouche de Caton : « Pour moi, je suis transporté du désir d'aller revoir vos pères, que j'honorais et que je chérissais ; il me tarde de me trouver dans la société, non-seulement de ceux que j'ai connus, mais de ceux dont j'ai ouï parler, dont j'ai lu ou écrit moi-même les belles actions... O le beau jour que celui où je partirai pour cette assemblée céleste, pour ce divin conseil des âmes, et où je m'éloignerai de cette tourbe et serai délivré de son contact impur! J'irai rejoindre tous les grands hommes dont je vous parlais, et au milieu d'eux mon enfant chéri, le meilleur des hommes, le plus pieux des fils... Son âme ne m'a point abandonné, et me regardant d'en haut,

fonder ainsi, bien plus que la simple certitude d'une autre vie. L'attente d'un avenir au delà du tombeau, l'homme la trouvait dans les instincts de son âme, et la religion chrétienne tout entière le forçait à l'admettre, au point qu'elle n'a aucun sens, si cette vie est notre seule existence. Mais la permanence de l'individualité humaine, il était urgent de la mettre au-dessus de tout doute et de la dégager des obscurités qui la voilaient encore, des chimères dont la crédulité l'avait embarrassée ; par exemple, l'idée que l'homme après la mort n'est plus qu'une ombre (Mat. XIV, 26; Marc, VI, 49; Luc XXIV, 37 ; Act. XXIII, 9), et les fallacieux systèmes de la permutation des âmes, de leur émigration dans des corps étrangers, de leur absorption dans le sein de Dieu. En un mot, ressusciter, non pour lui seul, mais pour nous, c'est-à-dire non subjectivement seulement, mais d'une manière objective, c'était donner une fois pour toutes la mesure de la puissance de la mort, faire voir ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas, et démontrer qu'elle est si loin du pouvoir de nous anéantir qu'elle n'a pas

elle a pris place dans ces demeures éternelles où elle voyait bien que je la rejoindrais un jour. (Traité de la vieillesse, XXXIII.)

même celui de nous changer. On voit que Jésus *a détruit la mort* (2 Tim. I, 10), en l'expliquant.

D'après ces données, on comprend pourquoi trois jours funèbres ont été comptés à l'attente des disciples du Christ, pourquoi il les a laissés trois jours dans l'incertitude ou pour mieux dire dans une incrédulité sans espérance. Que sa résurrection devînt immédiatement objective pour ses amis dans ce monde comme elle l'a été sans délai dans l'autre pour le malfaiteur converti, ou qu'elle ne le soit devenue que plus tard, rien n'est changé, et si quelque chose prouve bien la nécessité de sa résurrection, c'est présisément que personne n'a commencé par y croire, tant l'esprit humain était encore sous le règne brut de la mort. Il fallait, dès lors, que Jésus ne reparût qu'après un intervalle suffisant pour que sa mort ne pût être considérée comme simulée; il fallait que le triomphe de la tombe fût assez long, pour que l'on ne pût douter du sien, quand on le verrait commencer.

Nous évitons de rentrer dans l'exégèse et de faire la critique des récits de la résurrection. Il est clair que les évangélistes n'ont pas daigné donner une pensée au soin d'accorder les divers témoignages, les divers souvenirs consignés dans leurs

livres ; pas un d'entre eux ne s'est préoccupé un moment de l'idée que peut-être ce qu'il rapportait, pouvait dans les détails, et les dates, et les heures, et les rencontres, et les premières rumeurs ou rédites de la nouvelle, s'écarter de ce qui serait rapporté par d'autres. Il est clair que nous possédons les quatre narrés, non d'imposteurs qui ont fait maladroitement de la connivence pour tromper, mais de véridiques écrivains qui, à plusieurs années de distance d'un fait de la plus haute gravité, l'affirment en témoins convaincus bien plus qu'ils ne le racontent en historiens exacts, le rapportent selon les souvenirs qui leur restent ou les récits qu'ils ont recueillis, et ajoutent naïvement au fait même l'exposé d'un petit nombre de circonstances remarquables ou touchantes qui l'ont accompagné. Leur accord serait jugé factice, s'il était complet ; quatre tableaux identiques de la résurrection ressembleraient à un travail de faussaires ; la vérité, la sincérité a d'autres allures, néglige les accessoires et s'attache au fond.

Il est essentiel de se rappeler que les Épîtres de saint Paul, antérieures aux Évangiles, témoignent formellement de la vérité de la résurrection du Sauveur ainsi que de l'importance que le grand

apôtre y attachait. En outre, la manière dont il en fait mention, sans la raconter, prouve que la croyance en était répandue dans toute l'Église. Aussi avait-elle déjà trouvé des contradicteurs, qui niaient moins le fait spécial du retour de Jésus à la vie que l'idée générale de la résurrection (1 Cor. xv, 12), dont la sagesse païenne faisait un sujet de dérision (Act. xvii, 32).

Et nous évitons de rentrer dans la philosophie. La véritable science de l'Être nous paraît s'accorder parfaitement avec la théorie établie dans ces pages sur la résurrection. Cette théorie repose, on l'a vu, sur la pensée que l'être humain, c'est l'âme et non le corps, instrument, organisme, dont celle-ci se sert pour ses relations avec le non-moi, et qui n'est bon que durant cette vie. Il est vain d'arguer contre ce système de l'influence du corps sur l'âme dans les phénomènes physiologiques, dans les questions de tempérament, dans les divers états morbides, dans les ivresses et les insensibilités, ou pendant le sommeil. Sous la pression d'un monde physique tel que celui qui nous sert ici-bas de champ de travail et de fonds commun d'exploitation, il était nécessaire que le corps, matériel pour nous mettre en rapport avec la matière, fût uni à

l'âme par une attache forte et intime, au point d'amener ces réactions qui inquiéteraient moins si l'on pouvait en reconnaître la portée exacte. Alors nous saurions le degré précis où la responsabilité se trouve, ou non, engagée ; si nous l'ignorons souvent, Dieu le sait toujours. Mais il demeure certain que ne point considérer le corps comme le serviteur de l'âme, c'est destituer l'homme de son rang d'être spirituel et mettre à néant toutes les preuves de la liberté morale ; c'est détrôner la volonté, c'est professer une sorte de semi-matérialisme, et il n'en faut pas davantage pour ruiner les notions du bien et du mal. Si au contraire on admet et la spiritualité de l'homme et l'instrumentalité du corps, n'est-il pas rationnel d'admettre, avec l'Évangile, que l'âme, en s'élevant à un stage supérieur d'existence, change l'instrument de ses relations ?

Une seule objection mérite d'être examinée un moment à cause de sa vulgarité même, et ne fût-ce que pour montrer jusqu'où l'incrédulité ignorante peut descendre et faire descendre l'Évangile avec elle. Dans le système, dit-on, qui rattache l'une à l'autre la mort et la résurrection et qui à vrai dire les assimile, que devient le corps actuel

et qu'est devenu celui de Jésus pendant les trois jours du tombeau?... Étrange obstination funèbre, de vouloir que le cadavre soit quelque chose! Autant vaudrait demander à Joseph d'Arimathée, s'il a trouvé son sépulcre occupé, quand son tour est venu d'y descendre. Il s'agit de l'être réel, de l'individu même : on répond en parlant du vêtement, de l'enveloppe, de la dépouille; il s'agit de l'ouvrier : on répond en parlant de l'outil. La matière, qu'elle ait ou non les formes et les ressorts d'un corps humain, est la servante de l'esprit; l'homme parfait, selon notre théorie, la domine; il l'emploie avec une puissance dont nous, pécheurs, n'avons pas le secret, et quand on croit en Christ, quel lieu reste-t-il de s'étonner que la matière, organisée ou non, ait été à son service?

Mais, objectera-t-on encore, affirmer que la résurrection est la prise de possession de l'organisme convenable à la vie immortelle et montrer, comme le fait l'Évangile, le Christ ressuscité revêtu d'un corps pareil à celui de la vie présente, au point que, pour prévenir chez ses apôtres l'erreur orientale qu'un esprit leur apparaissait (Luc XXIV, 37), il vient les trouver aux heures de leurs repas (XXIV, 30, 42, 43; Jean XXI, 13),

c'est tomber dans une contradiction flagrante.

La réponse est facile. Il fallait bien que le Christ, pour reprendre temporairement part à la vie actuelle, en reprît les conditions d'existence; que pour rentrer en relation avec les hommes, il reparût homme. Entre l'être humain vivant comme nous vivons dans ce monde et l'être humain constitué comme il le sera dans la vie à venir, toute relation est impossible. Jésus ne pouvait se contenter d'une résurrection invisible, inconnue, anonyme, dirons-nous; le but admirable qu'il se proposait ne devait être atteint qu'en ressuscitant dans la sphère de l'humanité actuelle, qui était la sienne aussi. De cette manière seule il se donnait pour l'homme parfait et le nouvel Adam; il affirmait sa messianité en dépit de la mort; il attestait que l'identité humaine est inviolable même par ses coups et persiste sous son aiguillon. Aussi ce n'est pas au sein des gloires du Thabor qu'il ressuscite; c'est au milieu des larmes de ceux qui le pleurent et des abandons de ceux qui désespèrent de le revoir... ils l'ont revu, ils ont retrouvé Jésus lui-même, comme nous retrouverons ceux que nous avons aimés. Tout le mystère, tout le fruit de la résurrection du Sauveur est là.

Enfin, dira-t-on, si la résurrection ordinaire consiste à revêtir l'organisme qui répondra aux exigences nouvelles de l'immortalité, la résurrection de Jésus a été incomplète pour ainsi dire ; elle ne l'a point revêtu *de ce corps glorieux* auquel le nôtre, à notre tour, *sera rendu semblable* (Phi. III, 21) ; elle l'a replacé simplement dans les conditions actuelles de l'existence humaine. Il semble bien en lisant attentivement les récits des Évangiles touchant ses dernières entrevues avec ses apôtres, ses disciples, ses amis, qu'il se tient à une plus grande distance, que la vie en commun est reprise seulement par intervalle, et que quelque chose de mystérieux, d'indéterminé, d'intermédiaire entre une vie temporelle et une vie céleste, apparaît dans sa manière d'être. Cependant il est vrai que sa résurrection est imparfaite pour ainsi dire, puisqu'il est tel encore que les hommes peuvent le fréquenter, non tel que les anges et les bienheureux le contemplent; cette résurrection n'est donc pas définitive ; elle ne suffit ni à son retour près du Père comme Messie exalté, ni à son règne dans la gloire, ni même, comme homme, aux relations de l'existence future.

C'est précisément à cela que son ascension a

pourvu; elle n'est à vrai dire que le complément de sa résurrection. Sa résurrection l'a ramené près des vivants de ce monde; son ascension, près des vivants de l'autre, et sa victoire sur la mort n'en a été que plus éclatante; il l'a vaincue pour ainsi dire deux fois, en mettant entre son retour ici-bas et son retour là-haut un intervalle de quarante jours, si on suit la lettre de l'Évangile, intervalle indispensable pour donner à ses fidèles le temps d'arriver à une foi invincible en son triomphe.

N'est-il pas d'une claire évidence que Jésus ne pouvait demeurer en notre sphère d'existence, l'œuvre de la rédemption une fois consommée par sa mort et garanti par sa résurrection; ce point accordé, si, pour en sortir définitivement, il était ressorti par la même issue qu'il avait franchie déjà, celle du tombeau ; si, ressuscité, il était mort de nouveau, il défaisait pour ainsi dire sa résurrection; elle était annulée par le fait ; elle cessait d'être valable et ne garantissait rien, ni pour lui ni pour nous; tout était remis en question, sa messianité, sa perfection morale, le salut, l'identité humaine plus forte que la mort. L'ascension était donc la seule fin possible de l'Évangile ; elle est naturelle et simple après la résurrection, et

qu'on s'étonne de l'Évangile, nous le concevons; nous ne concevons pas qu'après l'Évangile l'ascension puisse étonner.

Cependant, il faut convenir que si l'ascension est le complément naturel et nécessaire de la résurrection de Jésus, elle ne nous concerne qu'indirectement; elle lui est toute personnelle; elle sert de dénoûment à l'Évangile; mais elle se place en dehors de cette sphère d'imitation et de ressemblance où nos véritables relations avec Jésus sont renfermées. Lui seul des ressuscités a dû repasser par cette vie et la quitter par cette voie mystérieuse, ouverte à lui seul, qui se nomme l'ascension. De toutes les merveilles de sa mission, c'est celle qui nous regarde le moins, et ceci explique que les auteurs sacrés s'en préoccupent si peu. Saint Paul parle de l'apparition que le Christ lui accorde, et non de l'ascension (1 Cor. xv, 8); saint Matthieu n'en fait point mention; saint Marc y consacre une ligne, encore est-il à noter que cette ligne se trouve dans la dernière péricope de son évangile (xvi, 9-20) dont l'authenticité est douteuse; saint Luc, dans son évangile, n'est pas plus explicite que saint Marc, et c'est dans le livre des Actes qu'il fait de ce prodige le sujet d'un exorde; saint Jean, enfin, qui

de toute manière ouvre le ciel au Fils, ne raconte point comment il y est rentré.

Au récit qui commence les Actes, une foi éclairée n'attachera qu'une importance secondaire[1] ;

[1] Tous les aperçus de ce chapitre s'accordent avec les idées de Néander.

« La réalité de l'ascension ne se prouve point uniquement par le récit de Luc. Elle est indépendante de ce récit et de la forme spéciale sous laquelle le fait nous est rapporté. Quand il n'en serait pas du tout question dans les Évangiles ni dans les Actes, elle n'en serait pas moins établie dans ce qu'elle a d'essentiel. Ce n'était pas d'une manière naturelle, c'est-à-dire par la mort, que Jésus devait passer de la vie terrestre à la forme supérieure de l'existence. Ainsi envisagée, l'ascension est une conséquence nécessaire de la résurrection, et, si on refuse de l'admettre, il faut absolument aller plus loin et soutenir que Jésus n'est point véritablement ressuscité. Quoique la nature de l'organisation physique de Jésus après sa résurrection nous soit très-peu connue, il faut, dans tous les cas, la regarder comme supérieure, comme n'étant plus soumise aux lois de la vie terrestre. Jésus est désormais élevé au-dessus de la mort. C'est une condition transitoire entre l'existence actuelle et celle du monde invisible..... Aussi la résurrection perd-elle toute sa valeur pour le développement spirituel des apôtres, quand on la sépare de l'ascension. Si Jésus était mort une seconde fois, leur foi, relevée un instant, aurait dû nécessairement s'affaiblir de nouveau. Jésus leur serait de nouveau apparu comme un homme ordinaire. » (Vie de Jésus, II, 467.)

Les vues exposées dans les pages qui précèdent étaient admises par Channing et sont exposées dans un admirable discours sur la Vie Future (OEuvres, IV, 217.) qu'il faudrait citer en entier.

plus on sera convaincu que la mission de Jésus ne pouvait finir par une nouvelle mort au delà de sa résurrection, plus on s'attachera à l'esprit et non à la lettre du narré. Il fallait que les apôtres eussent une certitude absolue du départ de ce monde de leur maître, de leur séparation d'avec lui ; sans cette certitude, ils n'auraient pu commencer leur prédication ; le moindre doute à ce sujet eût rendu leur ministère impossible. D'autres législateurs, d'autres réformateurs de l'antiquité avaient disparu sans expliquer leur disparition. Rien de pareil ne convenait à Jésus ; il ne pouvait laisser derrière lui le soupçon, même le plus léger, d'une de ces trompeuses absences. On peut appliquer ici le mot du Seigneur lui-même : *Si je ne m'en vais point, le consolateur ne viendra point vers vous ; tandis que si je m'en vais, je vous l'enverrai* (Jean xv, 7), c'est-à-dire que son règne moral sur les âmes, la communion avec Dieu et avec lui-même en esprit et en vérité, ne pouvait commencer qu'après le complet achèvement de sa mission comme Rédempteur et son entrée dans sa souveraineté spirituelle. La Providence a pris soin que les apôtres pussent se former une conviction absolue qu'il avait *passé de ce monde au Père* (Jean xiii, 1) et que sa présence

corporelle ici-bas était à terme. Que cette conviction ait été subjectivement ou objectivement amenée, il importe peu ; que l'historien des apôtres, certain que leur foi avait été dès le premier moment mise sur ce point à l'abri de toute incertitude et des chimères superstitieuses qui pouvaient l'égarer, ait recueilli simplement une des traditions qui s'étaient répandues au sujet du retour du Christ dans les cieux ; notre foi, à son tour, qu'elle considère ou non le récit comme historique, n'en peut déduire que les mêmes conclusions et les mêmes espérances.

En résumé, Jésus, par sa mort volontaire, complète sa perfection morale et l'œuvre de la rédemption ; par sa résurrection, il se montre l'homme parfait, maître de son sort et disposant de lui-même ; ce qui nous donne aussi la garantie de la continuité de l'individualité humaine, et par son ascension, il prouve que sa victoire sur le mal et le trépas est définitive et que son règne céleste attend tous les hommes pour sujets.

L'Évangile est quelque chose de complet.

Notre frère, notre égal, semblable à nous en toutes choses excepté le péché, Jésus, l'homme parfait, est notre modèle unique ; sa vie nous

apprend la vie ; sa mort nous explique la mort ; sa résurrection nous garantit notre immortalité, et dans toutes ces doctrines, il n'y a que des motifs d'amour et de paix.

CHAPITRE XXXVI.

LE RÉTABLISSEMENT FINAL UNIVERSEL.

L'union pendant la durée de cette vie, la paix de la chrétienté, la fraternité de l'humanité entière, amenées et garanties par la foi unanime en Jésus comme l'homme parfait et par l'imitation de plus en plus fidèle de son exemple, ne peuvent être que le prélude de l'union pour la vie future, pour la vie meilleure qui nous attend ; elle ne sera vraiment meilleure qu'à cette condition.

L'œuvre de la rédemption est incomplète et tronquée, le bienfait du salut dégénère en un privilége inique ; d'autre part, le lien de famille est dissous et les hommes ne sont plus frères ; notre Père céleste n'est plus également le père de tous, et

le premier mot de l'Oraison dominicale reçoit un démenti, si les générations humaines antérieures à Christ et étrangères au peuple dépositaire de la promesse du Messie, si les générations qui depuis l'Évangile l'ont ignoré, si même tous les hommes qui ayant l'Évangile à leur portée l'ont rejeté par leur faute, qui ayant le modèle sous les yeux ont refusé de s'y conformer, sont retenus dans une impossibilité absolue d'accéder enfin à la rédemption. La rédemption n'est plus universelle; elle est, pour les premiers, une préférence, une faveur, une injustice; elle est, pour les seconds, la prépondérance définitive du mal sur le bien et du faux sur le vrai. L'on ne comprend plus comment Dieu exécutera sa volonté que *tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* (1 Tim. II, 4). Y aura-t-il, dans l'éternité, des exceptions à la grande et miséricordieuse promesse que Dieu, un jour, sera *tout en tous* (1 Cor. XV, 28)?

Quelle dernière ressource reste donc à la christologie, telle qu'elle est exposée selon la théorie de ce travail? La ressource de l'immortalité.

Nous ne traiterons point ici la question des peines éternelles qu'à deux reprises nous avons

examinées ailleurs avec une entière franchise [1], et sans même donner un sommaire des arguments qui ruinent de fond en comble cette désolante doctrine et prouvent que l'Évangile ne l'enseigne nullement, sans nous écarter du point de vue christologique de cet écrit, nous nous bornons à quelques simples réflexions.

Si l'essence même du christianisme est l'union

[1] Christianisme expérimental, liv. VI, chap. LXXVI et LXXVII, et notes 100 et 104. — La Mort Seconde et les Peines Éternelles, deux sermons sur Apoc. II, 11, publiés en 1850.

Sur cette matière, les pensées de Leibnitz sont très-remarquables, et n'ont pas obtenu, ce semble, l'attention à laquelle elles ont droit. Ce grand esprit penche évidemment vers l'espérance d'un rétablissement final universel, quoiqu'il semble éviter de s'expliquer complétement. Théodicée, § 266 et suivants, il cite les théologiens catholiques et protestants qui défendent cette idée ; il attribue à la persistance de la personnalité dans l'autre vie la possibilité des peines et des récompenses. (Essais, I part., § 89 et II part., § 133.) « On peut dire cependant que les damnés s'attirent toujours de nouvelles douleurs par de nouveaux péchés, et que les bienheureux s'attirent toujours de nouvelles joies par de nouveaux progrès dans le bien. » (Essais, I part., § 74, et III part., § 266 et suivants.) Sans doute, et il ne faut pas moins pour expliquer l'immortalité de l'enfer aussi bien que celle du ciel ; mais pour que l'enfer n'eût point de fin, il faudrait que ces peines éternellement proportionnées aux iniquités, ne fussent jamais *instructives ;* ce qui est contraire à la conscience de soi que Leibnitz regarde comme nécessaire. (Voir aussi Essais, I part., § 17.)

de Dieu et des hommes et celle des hommes entre eux, peut-il, pour dernier résultat, aboutir à cette éternelle désunion qu'on nomme, d'un côté, le ciel, et de l'autre, l'enfer?

Est-ce là consulter la gloire du Sauveur? Ce devrait être le sujet d'un étonnement profond que la théologie qui veut de toutes manières agrandir la grandeur du Christ, se refuse à reconnaître qu'il est impossible de plus rapetisser la rédemption et par conséquent le Rédempteur, qu'en proclamant le nombre des élus très-restreint en comparaison de celui des réprouvés, l'enfer comme éternel, la perdition comme définitive, sans espoir, sans ressource? Évidemment, c'est alors que la rédemption est peu de chose, quand on pense à ce qu'elle pourrait être ; c'est alors qu'on est entraîné à demander comment il est advenu que le Fils de Dieu a si peu réussi ; comment il a employé de si grands moyens, consenti de si grands sacrifices, déployé une sainteté et une charité parfaite, pour aboutir à une si lamentable issue? Le ciel serait bien moins peuplé que l'enfer, et le démon aurait un bien plus considérable domaine que le Sauveur! Notre foi a plus de souci de la gloire du Rédempteur ; elle suppose à son amour une puissance de

sanctification autrement énergique et prolongée; elle attribue une immense, une éternelle influence à sa rédemption, et comme il est l'agent et le représentant du bien souverain, elle croit qu'il aura un jour complétement raison du mal; il l'a vaincu sous toutes ses formes ici-bas, son triomphe continue; il le vaincra sous toutes ses formes ailleurs.

Incontestablement Dieu n'en a pas raison, et le mal, s'il est éternellement puni, est encore le plus fort et le vainqueur de Dieu; le mal n'est vaincu que s'il est extirpé; ce qui est tout autre chose que châtié, au point que l'extirpation du mal entraîne la cessation du châtiment. Nous croyons profondément à la victoire de Dieu sur le mal.

Ces considérations trouvent un évident appui dans la théorie des degrés divers du salut; ni la rédemption ni la réprobation ne sont identiques, et si elles varient d'homme à homme, le progrès est donc toujours possible, le ciel toujours ouvert et Dieu toujours prêt à recevoir ses enfants.

Une si magnifique espérance qui n'enlève à Dieu rien de sa justice et de sa sainteté, ni à l'enfer (pour continuer le langage ordinaire) rien de sa juste et nécessaire rigueur, n'est pas un rêve de

l'esprit humain, transportant dans l'éternité le mot commode de cette imprudente sécurité qui aime à dire : tout finira bien [1]. C'est fermer l'Évangile dans une de ses plus sublimes pages, ou c'est fermer les yeux à la lumière qui en jaillit, que de ne pas voir combien saint Paul est de cette opinion ; il déclare, rappelons-le encore, que Christ s'étant assujetti le dernier à Dieu, c'est-à-dire, ayant remis à Dieu les pouvoirs expirés de sa rédemption complétement achevée, Dieu sera *tout en tous ;* il suffit simplement de demander si Dieu sera tout en tous, non pas seulement dans un ciel immuable, mais dans un enfer éternel.

Ailleurs, le même apôtre nous montre Christ

[1] « La félicité éternelle n'est rien de plus que l'épanouissement (*the unfolding*) de nos âmes, le complet et brillant exercice de nos plus excellentes facultés, qui ne peuvent jamais se déployer ni en ce monde ni dans l'autre que par notre libre activité. Se flatter d'une existence plus élevée et négliger notre âme, est une illusion dont la raison s'irrite autant que la révélation... L'être humain, qui a vécu sans Dieu et sans progrès, ne peut pas plus jouir du ciel, que le corps déjà en voie de décomposition, ne peut, soulevé de la tombe et replacé au milieu des beautés de la nature, recevoir la lumière par ses yeux éteints et sentir l'air parfumé qui disperse au loin sa poussière... Notre immortalité doit commencer ici-bas. » (Channing, OEuvres. Sermon sur l'Immortalité, IV, 181.)

régnant *sur les vivants et les morts* (Rom. XIV, 9) et *tout ce qui est au ciel, sur la terre, et sous la terre fléchissant le genou à son nom* (Phi. II, 10). Cette souveraineté universelle dans le monde moral, cette union universelle devant le Christ glorifié, s'accorde-t-elle avec un éternel partage de l'humanité en élus dont le sort est la béatitude et en damnés dont la sentence est un tourment et un désespoir définitif [1] ?

[1] Cette théorie de l'avenir des réprouvés, sans parler de l'instinctive répulsion que rencontre un enfer éternel, gagne tous les jours du terrain. Déjà, l'éternité des peines est une des doctrines de l'ancienne orthodoxie que dans nos chaires on énonce encore, mais que l'on ne prêche plus. Combien peu de nos lecteurs ont entendu un sermon sur ce sujet! Déjà, on sait assez généralement que les sens divers du mot éternel, dans la langue du Nouveau Testament, s'accordent pleinement avec les idées que nous défendons; ces nuances, malheureusement, disparaissent dans les traductions modernes de l'Écriture. A l'étranger, le système du rétablissement futur est reçu dans des églises entières; toute la communion unitaire, en Angleterre, l'admet; en Amérique, il forme un des articles de foi de la nombreuse et active église des universalistes qui en dérive même son nom, et dont les publications sur ce sujet forment une littérature religieuse à part. L'idée commence, faiblement encore, à pénétrer au sein de l'église anglicane et de son clergé, si fidèles aux idées anciennes; des ouvrages récents indiquent cette tendance, invitent les esprits à cet examen, enseignent que le nombre des reprouvés doit être comparativement très-restreint, et laissent

Combien de temps (pour parler de durée comme nous en parlons en ce monde) doit-il s'écouler avant la restauration générale du genre humain, dans le bien, le vrai, l'amour et le bonheur[1]? Quel intervalle ou quelle impression d'attente séparera la fin des destinées terrestres des hommes et le commencement d'une ère nouvelle et universelle de céleste progrès, de céleste fraternité? A ces questions, il y a mieux à répondre que de se borner à dire : qui le sait? Les peser, c'est transporter nos millésimes dans l'immortalité ; c'est appliquer aux âges éternels nos impressions actuelles de précipitation ou de lenteur, et les impatiences de la vie

entrevoir la perspective d'une restauration générale. Nous citerons notamment un remarquable volume publié, en 1852, par le révérend G. S. Drew, alors ministre d'une des paroisses de Londres, et intitulé : l'Économie révélée du ciel et de la terre, 1 vol. in-8°. (Voir les derniers chapitres.) Et je ne dirai que la pure vérité en ajoutant que de cent sermons environ que j'ai livrés à la presse, aucun, si j'en juge par les témoignages qui me sont arrivés de divers côtés, n'a réconcilié plus d'esprits irrésolus et inquiets avec les vérités de l'Évangile que les deux discours sur la Mort Seconde et les Peines Éternelles.

[1] Il se pourrait que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses, et qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. (Leibnitz. Essais, etc. II° part., § 202.)

présente. Le temps n'étant autre chose que la succession de nos pensées, il est évident que la rapidité de nos pensées immortelles ne peut être anticipée ni même présumée ; les calculs temporels n'y atteignent pas, et nous n'avons garde de confondre la haute doctrine d'une restauration finale avec les mesquines prévoyances d'un purgatoire où les supplices se supputent par année de douze mois, où les délivrances se comptent d'après le nombre des indulgences. Moïse a dit que pour Dieu *un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour* (Ps. XCX, 4) : jusqu'où notre âme, dans ses conditions futures d'existence, se rapprochera-t-elle de cette mesure? Chacun de nous est destiné à le savoir à son tour. Déjà, il est certain qu'en ce monde un grave et assidu travail, qui fixe toute la pensée, hâte le temps et précipite la vie, en la remplissant; il est très-légitime de croire que l'immortalité sera bien mieux occupée, bien mieux remplie encore, et en conséquence bien plus rapide.

Que si enfin l'on demande quels seront les moyens des progrès célestes et du rétablissement final, il faut répondre : Les mêmes qu'aujourd'hui, la rédemption et l'imitation du Rédempteur. Christ

est toujours Christ; les hommes n'auront pas changé de guide, en changeant de monde; le but sera toujours Dieu ou la perfection absolue, et le chemin déjà parcouru par nous ou du moins déjà frayé par le Christ devant nos pas, restera toujours ouvert. Ainsi, en terminant, nous retrouvons pour sanction l'idée qui a servi de début, l'idée du progrès indéfini des créatures par l'imitation du modèle parfait, par l'éducation que Dieu leur donne, et tout est éducation dans les destinées de ses créatures spirituelles; la vie de ce monde est une éducation; celle du ciel sera une éducation; celle de l'enfer en sera une aussi.

J'ai tout dit; cette étude est l'œuvre consciencieuse d'une foi humble, mais ferme et tranquille, le fruit des méditations d'une vie déjà longue où je puis dire que le travail n'a point manqué; je termine ce travail en adressant à mes lecteurs le texte de sanctification, d'espérance et de fraternité, que tous mes catéchumènes lisent écrit de ma main sur leur exemplaire du Nouveau Testament, un passage du grand apôtre des Gentils qui résume bien cette christologie et pour les rachetés et pour le Rédempteur: *Vous êtes à Christ et Christ est à Dieu.*

FIN DU TOME SECOND.

INDEX

DES PASSAGES CITÉS OU COMMENTÉS

DANS LE TOME SECOND.

GENÈSE.

CHAP. II, vers. 15.—Pag. 229.
» 17.— 230.
» 20.— 229.
IV, 7.— 165.
XIII, 9.— 48.
XV, 5.— 14.

LÉVITIQUE.

IV et V, — 249.

NOMBRES.

IV, 3.— 208.
VIII, 24.— »

2 SAMUEL.

VII, 3.— 138.

1 ROIS.

XVIII, 21.— 366.

2 ROIS.

IV, 27.— 138.

1 CHRONIQUES.

XXIII, vers. 24.—Pag. 208.

2 CHRONIQUES.

XXXI, 17.— 208.

ESDRAS.

III, 8.— 208.

JOB.

XVIII, 14.— 377.

PSAUMES.

VIII, 6.— 338.
XC, 4.— 408.

ÉSAIE.

LIII, 3.— 242.
LIV, 13.— 137.

JÉRÉMIE.

XLII, 7.— 138.

S. MATTHIEU.

CHAP. I, vers. 25.— Page 178.
III, 3.— 213.
» 5.— 211.
» 14.— 193.
» 16.— 214.
» 57.— 192.
IV, 1.— 223.
» 9 — 64.
» ».— 226.
V, 29, 30.— 274.
» 48.— 338.
VI, 13.— 167.
VII, 22, 23.— 137.
VIII, 11.— 274.
» 20.— 175.
» » — 243.
X, 14.— 158.
» 15.— 362.
» 18.— 298.
» 23.— 297.
XI, 22, 24.— 362.
XII, 35.— 360.
» 40.— 277.
» 43-45.— 287.
» 46, 50.— 181.
XIII, 19.— 281.
» 24.— 291.
» 24, 30, 31.— 304.
» 39.— 281.
» 53.— 175.
» 55.— »
» » — 187.
» », 56.— 180.
XIV, 26.— 386.
XV, 11.— 275.
» 24.— 212.
XVI, 21.— 140.
» 27, 28.— 298.
» 28.— 235.
XVII, 12.— 245.
» 24.— 187.
XVIII, 2.— 158.
XIX, 17.— 28.
» » — 166.
» 27-30.— 366.
» 28. — 365.
XX, 16.— 335.
CHAP. XXI, vers. 9.— Page 297.
XXII, 10.— 360.
» 14.— 335.
» 22, 46.— 187.
» 32.— 275.
» » — 382.
XXIII, 36.— 245.
XXIV, 2.— 293.
» 29.— 291.
» 44.— »
XXV, 5.— 305.
» 19.— »
» 21.— 364.
» 31, 41.— 280.
» 34.— 289.
XXVI, 39.— 274.
» 50.— 141.
» 53.— 220.
» » — 235.
XXVII, 40.— 376.
» 42.— 236.
XXVIII, 19.— 301.
» 56.— 176.

S. MARC.

I, 10.— 214.
» 12.— 223.
» 16, 30.— 181.
II, 14.— »
III, 16, 18.— »
» 21.— 189.
» 31.— 190.
» 31, 35.— 181.
» » — 188.
IV, 15.— 281.
» 26, 30.— 304.
VI, 1.— 175.
» 3.— 181.
» » — 186.
» 4.— 192.
» 17.— 181.
» 49.— 386.
VII, 15.— 275.
VIII, 31.— 140.
» 33.— 235.
IX, 13.— 245.
» 16.— 285.
X, 14.— 158.
» 18.— 28.

CHAP. X, vers. 28-30.—P. 366.
» 35.— 181.
XI, 9.— 279.
XII, 26.— 275.
» » — 382.
XIII, 2.— 293.
» 3.— 181.
» 10.— 291.
» 30.— 289.
» 32.— 61.
» » — 268.
» » — 291.
» » — 381.
XIV, 25.— 274.
XV, 21.— 181.
» 30.— 236.
» 32.— 376.
» 40.— 176.
XVI, 9-20.— 395.
» 15.— 301.
» 16.— 343.

S. LUC.

I. 36, 40.— 193.
» 39.— 210.
II, 7.— 179.
» 27.— 180.
» 48.— »
» », 49.— 185.
» 49.— 207.
» 51.— 186.
» » — 198.
» » — 209.
» 52.— 197.
III, 21.— 214.
» 23.— 175.
» » — 207.
IV, 1.— 223.
» 7.— 65.
» » — 226.
» 13.— 227.
» 24.— 192.
VI, 45.— 360.
VIII, 3.— 243.
» 15.— 360.
» 19, 21.— 182.
IX, 14-21.— 188.
» 58.— 175.
» » — 243.

CHAP. X, vers. 14.—Page 362.
» 18.— 243.
» » — 280.
» 28.— 166.
XI, 4.— 167.
» 12.— 281.
» 14.— 285.
» 24-26.— 287.
» 30.— 277.
XII, 47, 48.— 363.
» 49, 53.— 140.
XIV, 26.— 356.
XVI, — 381.
» 20.— 167.
» 22.— 382.
XVIII, 16.— 158.
» 28-30.— 366.
XIX, 38.— 279.
XX, 9.— 305.
» 35, 36, 37.— 275.
» 38.— 382.
XXI, 12.— 293.
» 32.— 289.
XXII, 18.— 274.
» 29, 30. — 366.
» 34.— 281.
XXIII, 35.— 236.
» 43.— 382.
XXIV, 5.— 380.
» 30, 42, 43.— 391.
» 37.— 386.
» » — 391.
» 49.— 302.

S. JEAN.

I, 1.— 112.
» » — 122.
» 14.— 131.
» 18.— 202.
» 31.— 193.
» 33.— 214.
» 38.— 215.
» 46.— 311.
» 48.— 137.
» 52.— 266.
II, 12.— 179.
III, 3.— 258.
» 13.— 109.
» 16.— 247.

Chap. III, vers. 18, 36.—P. 349
» 19.— 358.
IV, 13.— 137.
» 25.— 272.
» 44.— 192.
V, 14.— 341.
» 20.— 199.
VI, 41.— 175.
» 45.— 137.
» 64.— 140.
» 70.— 142.
» » — 280.
VII, 1-10.— 190.
» 15.— 187.
VIII, 12.— 306.
» 26, 28, 38. — 305.
» 44, 45, 46. — 281.
» 46.— 224.
» » — 309.
» 58.— 112.
» » — 114.
» » — 117.
IX, 3.— 145.
X, 17, 18.— 236.
» 18.— 376.
» 20.— 190.
XI, 5.— 243.
» 9.— 139.
» 24.— 380.
XII, 6.— 142.
» » — 243.
» 13.— 279.
» 24.— 278.
» 27, 28.— 203.
» 31.— 281.
» 46.— 306.
XIII, 1.— 139.
» » — 397.
» 17, 19.— 142.
» 27.— 235.
XIV, 3.— 383.
» 28.— 86.
» » — 92.
» 30.— 281.
XV, 7.— 397.
XVI, 4.— 303.
» 11.— 281.
» 12.— 303.
XVII, 1.— 139.
» » — 204.

Chap. XVII, vers. 4.—Pag. 309.
» 5.— 113.
» 12.— 137.
» 19.— 199.
XIX, 12.— 152.
» 25.— 176.
» 30.— 246.
XX, 2.— 243.
XXI, 7, 20.— »
» 13.— 391.
» 18, 19.— 139.

ACTES DES APÔTRES.

I, 14.— 180.
» » — 184.
II, 19, 20.— 296.
III, 17.— 359.
VII, 22.— 284.
X, 38.— 175.
XI, 17.— 301.
XVII, 30.— 360.
» 32.— 389.
XVIII, 3.— 187.
XXIII, 9.— 386.
XXVI, 23.— 232.

ÉPITRE AUX ROMAINS.

I, 19, 28.— 361.
II, 14.— 359.
III, 20.— 161.
IV, 23.— 345.
V, 12.— 147.
» » — 156.
» 15.— 108.
» 20.— 161.
VI, 9.— 108.
» 19, 22.— 344.
VIII, 34.— 340.
XIII, 3.— 361.
XIV, 9.— 407.
» 14, 23.— 360.

1re ÉPITRE AUX CORINTHIENS.

II, 8.— 245
» » — 262.
III, 17— 344.
» 22.— 410.

CHAP. V, vers. 7.— Page 249.
VI, 2, 3.— 365.
IX, 5.— 180.
» 13.— 167.
X, » — 223.
XIII, 1.— 346.
» 13.— 345.
XIV, 38.— 360.
XV, 8.— 395.
» 12.— 389.
» 28.— 402.
» 36.— 378.
» 41.— 362.

2e ÉPITRE AUX CORINTHIENS.

V, 7.— 129.
» 8.— 383.
XII, 9.— 167.
XIII, 4.— 108.

ÉPITRE AUX GALATES.

I, 4.— 247.
» 19.— 184.
III, 6.— 345.
» 9.— 184.
» 20.— 128.
» » — 328.

ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS.

II, 8.— 220.
IV, 7.— 361.
» 13.— 337.
» 24.— 344.
» 18.— 360.
V, 1.— 337.
» 29.— 237.
VI, 11, 12.— 385.

ÉPITRE AUX PHILIPPIENS.

I, 23.— 383.
II, 7.— 112.
» 8.— 143.
» 10.— 407.
III, 21.— 393.

ÉPITRE AUX COLOSSIENS.

CHAP. I, vers. 13.— Page 85.
» » — 92.
» » — 123.
» 17.— 112.
II, 9.— 271.
» 17.— 344.
» 18.— 78.

1re ÉPITRE AUX THESSALONICIENS.

II, 9.— 187.

2e ÉPITRE AUX THESSALONICIENS.

III, 8.— 187.

1re ÉPITRE A TIMOTHÉE.

I, 4.— 78.
» 13.— 359.
II, 4.— 402.
» 5.— 340.
III, 16.— 93.
IV, 2.— 151.
» 3.— 177.
» 8.— 343.
VI, 9.— 223.

2e ÉPITRE A TIMOTHÉE.

I, 10.— 387.
II, 19.— 138.

ÉPITRE AUX HÉBREUX.

II, 7.— 338.
» 17.— 125.
» 18.— 225.
IV, 13.— 138.
» 15.— 125.
» » — 195.
V, 2.— 359.
» 7.— 262.
» », 8.— 198.
» 9 — 230.
IX, 22.— 249.
» 27.— 383.
XII, 24.— 340.
XIII, 4.— 177.

ÉPITRE DE S. JACQUES.

CHAP. I, verset 13.—Page 63.
» 14.— 223.
» 17.— 137.
II, 21, 22.— 346.
IV, 7.— 167.
» 14.— 138.
» 17.— 359.

1re ÉPITRE DE S. PIERRE.

I, 11.—602.

CHAP. I, verset 14.—Page 360.
» 20.— 114.

1re ÉPITRE DE S. JEAN.

II, 1.— 340.
» 6.— 338.
» 17.— 231.

APOCALYPSE.

XIII, 8.— 114.
XIX, 10.— 78.

TABLE DES MATIÈRES.

N. B. Les premiers chiffres arabes renvoient au premier volume; le chiffre romain, au deuxième volume; etc, aux pages suivantes.

Abus de la Vérité, II, 366.
Accommodation dans la révélation, 3, 11, 83. II, 273, 276, 294.
Accord des Livres saints, 25.
Accord de la Création et de la Rédemption, II, 256.
Accusation devant le Sanhédrin, 107.
Adolescence de J.-C., 197.
Affection de Dieu en J.-C., 116, 117, 214.
Agneau de Dieu, 146, 203. II, 114.
Ammon sur le développement de J.-C , II, 196.
Amorie (des) Van der Hoeven, cité, 2.
An (l') 70, 164, 253.
Ancien Testament, sa christologie, 13, etc. — Type du Nouveau, 83.
Anges, II, 78, 266. — Jugement des, 365.
Annonciation, 93, 103.
Anonymes (livres saints), 78.
Anonyme de 1542, sur le différent de saint Pierre et saint Paul, 39.
Anselme, sur l'expiation, II, 248, 330.
Apollinaire sur la Parole, âme de J.-C., II, 90.
Apollos, 77.
Apparition de J.-C. à saint Paul, 60.
Arago. Astronomie populaire, Introd. 31. — Sur les dimensions des rayons de lumière, II, 12. — Sur la vitesse de la lumière, 12. — Sur la distance des astres, 13.
Arienne (Christologie), II, 3, 81, etc., 122, 326, 333. — Moderne, 91.
Arius, II, 82, 330.
Arminius, sur le nom du Fils, 235.
Ascension de J.-C., 60, 167. II, 393, etc. — Récit de — dans les Actes, 396.
Ascension préalable de J.-C., selon les Sociniens, II, 109.
Athanase, sur les deux natures en J.-C., II, 56. — Sur l'immutabilité de J.-C , 59-89.
Attente du Messie, 13, 16, 17.
Attributs de Dieu, II, 20. — Métaphysiques et moraux, 24. — communicables ou non, 28.
Augustin, sur la christologie des

Synoptiques et de saint Jean, 251. — Sur l'Exorde de saint Jean, 72. — Sur la Parole, âme de J.-C., 89.
Auteur (l') du Salut, 168.
Autorité en matière de foi. Introd. 10, 37, 39. II, 120, 325.
Avénement de J.-C., 56, 142, 145, 151, 153, 167, 253. II, 288, etc.
Avenir connu de J.-C., II, 138, etc.

Bacon, sur les mystères, II, 131.
Baptême, 128, 132, 135. — Par immersion, 131.
Baptême de J.-C., 114, etc. II, 193, etc.
Baronius, sur l'hérésie du pape Libère, II, 82.
Basnage, sur l'arianisme, II, 95.
Bayle, sur la création, II, 26.
Beausobre, sur les degrés du salut, II, 362.
Belsham, humanitaire, II, 102.
Bergier, sur la virginité, 98.
Bernard (J.), sur l'arianisme des Pères, 201.
Bibliothèque des Frères polonais, II, 101.
Bien (le), II, 35, 163.
Bon (le) samaritain. Introd. 2, 9.
Bonheur (le), comme droit, II, 374.
Bonomi, sur les monuments de Ninive. Introd. 42.
Borger, sur le Christ né de femme, 100.
Bossuet, sur les variations. Intr., 42. — Sur la virginité, 98. — Sur la perfection de Dieu, II, 16. — Sur l'union de Dieu et des créatures, 55. — Sur l'immutabilité du Fils, 59. — Sur le bonheur comme droit, 375.
Bretschneider, sur l'affection de Dieu en J.-C., 116. — Sur le mot *passible*, 169.
Brongniart, sur le commencement de l'humanité. Introd., 41.
But de la création, II, 50, 259.

Calvin, sur le début de son Institution chrétienne, Introd. 19. — Sur l'Évangile prêché aux morts, 158. — Sur la lumière naturelle, 188. — Sur le nom de Fils, 234. — Sur le péché en Adam, II, 147, 156.
Cahen, sur l'homme un peu moindre que Dieu, II, 338.
Cartier (Gab.), sur les trois témoins dans le ciel, 208.
Castalio, sur l'homme un peu moindre que Dieu, II, 338.
Catéchisme de Racovie, II, 104, etc.
Cellerier (le Prof. J.-E.), sur le didragme, 123.—Sur la science de J.-C., 127.— Sur saint Jacques, 137. — Sur la foi et les œuvres, II, 349.
Cep (le vrai), 181, 195.
Cène (la Ste), 266.
Champollion, sur le zodiaque de Dendera. Introd. 41.
Channing, sur la connaissance de J.-C., 274. — Unitaire, II, 81, 93, 94.— Sur l'Ascension, 396. — Sur les peines futures, 406.
Charité. Introd., 1, etc. II, 327, etc.
Christologie. Introd., 1, 246.
Chrysostome, sur la christologie de saint Jean, 250.
Cicéron, sur le revoir après la mort, II, 385.
Ciel, représenté par accommodation, II, 274.
Clarisse (le Prof.), sur la christologie, 246.
Clarke, unitaire, 93.
Claude, sur les prophéties, 19. — Sur la nativité, 97.
Coleridge, sur la raison et la révélation, 10.

Commencement (le), 217, 232. II, 85, 122.
— de l'humanité. Intr. 41. II, 26.
Conciliation des Églises, II, 5, 57, 60, 63, 65, 95, 118, etc. 323, etc.
— des judæo-chrétiens et des hellénistes, 79, 154, 163.
Conformité des perfections de Dieu et de nos facultés, II, 15, 24, 164, 253.
— de la sainteté de J.-C. et de la moralité humaine, II, 173, etc.
Conscience (la) humaine a découvert pour J.-C., 137, 187.
Consolateur (le). Voir Esprit.
Constant (Benj.), sur l'instinct religieux, II, 8.
Constantin, 133. II, 51, 82.
Consubstantiel, II, 84.
Contingence de la mort de J.-C., II, 245, 261.
Conversion du pécheur, II, 341.
Cordemoy (l'abbé de), sur le secret touchant la trinité, II, 53.
Corps (le), II, 34, 39, 390. — mort, 391.
Création, II, 23, 25, 30, 164.
— par J.-C., 64, 81, 218. II, 27, 237.
Curcellœus, sur l'ascension préalable, II, 109.
Cuvier. Discours sur les révolutions du globe. Introd., 31.— Sur le commencement de l'humanité. Introd., 41. — Éloge de Priestley, II, 103.

Daniel. Symbolique. Introd., 42. — Fils de l'homme, 91.
Danz (J.-A.), sur la création par la trinité, 65.
Dates des livres du N. T. 29, 31, 87, 137, 143, 153, 270, 279.
Démons (les), II, 64, 167, 188, 226, 227, 237, 280, 404.
Démoniaques, II, 278.
Descartes, sur la Providence, II, 27. — Sur la liberté, 41. — Sur la conformité des perfections de Dieu et de nos facultés, 164.
Désespoir (le), II, 319.
Désignations de J.-C. dans saint Jean, 184.
Développement spirituel de J.-C., II, 58, 195, etc., 267.
Dieu, notre Père. Introd., 2. — Chef de J.-C., 72. — Le Dieu de J.-C., 73, 148. — Seul bon, 112. — Et Christ un, 208, 210. — Sa nature, 7, etc. — Individuel, II, 17. — Esprit, 20. — Sauveur, 44, 46.
Différent de saint Pierre et de saint Paul, 39, 162.
Difficultés de l'Évangile de saint Jean, 171, 178.
Diodati, sur le nom de Premier-né, 63. — Sur : *Moi et le Père une même chose*, 208.
Discordes religieuses, prédites par J.-C. Introd., 5. — Dans le paganisme, 5.
Discours de J.-C. dans saint Jean, 240, 257, 285.
Distinction entre Dieu et J.-C., 40, etc., 59, 74, 108, 138, 147, 150.
Divergence de saint Paul et de saint Jacques, 141. II, 343, etc.
Divinité de J.-C., connue seulement par la révélation. Introd., 20.— Silence de l'Ancien Testament sur....., 17. — Selon saint Paul, 35, 61, etc.— Selon les synoptiques, 122, etc. — Selon saint Jean, 209, etc. — Selon les Nicéens, II, 52, 56. — Selon les Ariens, 87. — Selon les Sociniens, 106.
Divisions du protestantime. Introd., 42.
Docétisme, 179.

Douze trônes pour les apôtres, II, 365.
Drew (G.-S.), sur l'état d'innocence, II, 230. — Sur les peines éternelles, 407.
Droite (la) et la gauche de J.-C. dans son royaume, 111.

Ecclésiastique (livre de l'), sur la Sagesse, 225.
École de Jean Baptiste 115, 178. II, 211.
Éducation, preuve de la liberté, II, 37.
Église acquise par le sang de... 163.
Élection, II, 357, 402.
Élie, 26, 121. II, 136.
Encontre (le Prof. D). Intr., 26.
Enfance (première) irresponsable, II, 155, etc.
Enfants de Dieu. Introd 3,—226.
Enfer, représenté par accommodation, II, 274.
Entrée en fonctions des lévites, II, 208.
Entretien sur la fin du monde, II, 289, etc.
Éons (les), II, 74.
Épine dans la chair, II, 167.
Épiphane, II, 89.
Épîtres de saint Paul. 31, etc. — Connues de saint Jacques et de saint Pierre, 262. — Des auteurs des synoptiques, 269. — De saint-Jean, 280.
Erasme, sur Jésus *déclaré* Fils de Dieu, 53. — Sur l'arianisme, II, 92.
Espace, 9, 43.
Esprit de Dieu et de Chris', 47, 128, etc., 224. II, 302, 397. — Effusion du St-Esprit sur J.-C., 207, etc., 266.
Esprits (les) dans la prison, 156, etc.
Eusèbe, sur la chris'ologie de saint Jean, 250. — Sur l'évangile de saint Matthieu trouvé aux Indes, 281.
Évangile (l') prêché aux morts, 156, etc.
Évidence, II, 269.
Exégèse (christologie, question d'). Introd. 12.
— socinienne, II, 111, 115, 330.
Exemption du péché originel, 95.
Existence (certitude de l') de Dieu, II, 7.
Expiation considérée comme châtiment, II, 248, etc.
Exorde de saint Jean, 180, 230, etc.
Ézéchiel, symbolique, 42.

Fabricius, sur les paroles de J.-C. omises dans les Évangiles. Introd., 13.
Faits omis dans l'évangile de saint Jean, 171.
Famille de J.-C., II, 175, etc., 197.
Farelle (M. de la), sur une explication de la trinité, II, 66.
Fidélité de Dieu, II, 167.
Fils ou enfants de Dieu. Introd., 3, 226.
Fils (le) connu du Père seul, 124, 253.
— ignorant le jour du jugement, 106, 124. II, 61, 268.
Foi anté-théologique. Introd., 23. — De tradition, 27. — et les œuvres, II, 343. — De divers genres, 349.
Forme de Dieu (J.-C. en), 75.
Formule du concile arien d'Antioche, II, 84, 87.
Fraternité. Introd., 2.
Frères de J.-C., 100. II, 175, etc.

Gasc (le Prof.). Introd., 26.
Gibbon, sur le concile de Nicée, II, 51.
Gnosticisme, 179. II, 73, etc., 83.
Goethe, sur le progrès, II, 336.
Gradations et nuances dans la révélation, 23, 25, 30, 64, 243, etc., 285, 290. II, 1.

Gradation de la foi des apôtres, II, 302.
Grain (le) mourant en terre, II, 278.
Griesbach, sur l'Eglise acquise par le sang, 169.
Grotius, sur Jésus *déclaré* Fils de Dieu, 53.

Habitude, II, 40.
Haughton (G.-D.), sur les sexes dans le monde futur, 98.
Heinrichs, sur l'Eglise acquise par le sang, 169.
Hemsterhuys, sur l'instinct religieux, II, 8.
Hengel (le Prof van), sur Jésus *déclaré* Fils de Dieu, 53.
Hermant, sur l'hérésie du pape Libère, II, 82.
Hertman (Corn.), sur les trois témoins dans le ciel, 208.
Heusde (le Prof. van), sur l'opinion de Platon de la ressemblance de Dieu et de l'homme, 55.
Homme parfait (voir J.-C.).
Humanité de J.-C. Introd., 13, 48, 81, 90, 167, 185. II, 90, 108, 125, etc., 135, 143, 173, 211, 242, 318.
Humanitaire (christologie), II, 3, 97, etc., 123.
Humboldt (de), sur le nombre des étoiles, II, 14.

Imitation de J.-C., 54, 155, 188, 334, etc.
Impureté de la chair, II, 229.
Indéfini (notion de l'), 12.
Indépendance de saint Paul, 39.
Individualité humaine, II, 34, 41, 49, 257. — du salut, 335, 342, 356. — de la conscience, 360.
Infaillibilité, II, 268.
Infini (notion de l'), II, 9, 54, 201.
Infinité de Dieu, II, 9, 16, etc., 29.
Inspiration, 3, 244, etc. II, 99, 298.
Innocence, II, 47, 160, etc.
Instantanéité de la Résurrection, II, 293, 303.
Instinct religieux, 188. II, 8, 18.
Intolérance des anciens. Introd., 6. — Des modernes, 7.
Irénée, sur la science de J.-C., 126.

Jacques, le frère du Seigneur, 138, 139. II, 184. — sur les œuvres, 343.
Jean-Baptiste, 178. II, 209, etc.
Jean (St), 145, 171, etc.
Jérôme, sur la virginité, 98. — Sur la christologie de saint Jean, 251. — Sur l'évangile de saint Matthieu trouvé aux Indes, 281. — Sur l'extension de l'arianisme, II, 83.
J.-C. à l'âge de 12 ans, II, 185.
J. C., artisan, II, 186, 213.
J.-C., rabbi, II, 187.
J.-C., le prophète, 91, 105, 184,
J.-C., envoyé de Dieu, 82, 88. 167, 191, etc.
J.-C., le Fils, 94, 106, 122, 135, 170, 185. II, 61, 198, 200.
J.-C., le Fils unique, 208, 239.
J.-C., le Fils de Dieu, 93, 94, 104, 184, 227.
J.-C., le Fils de l'homme, 91, 106, 111, 150, 167, 184, 186.
J.-C., fils de David, 92.
J.-C., homme parfait, 54, 91, 113, 150, 155, 167, 184, 189. II, 91, 106, 237, etc., 307, etc., 323, etc., 333, etc., 375, etc. — Objections, 310, etc.
J.-C., modèle, Introd. 16-54, 155, 188, 334, etc. II, 173, 195, 223, 306, 321, 332, 334, etc., 398, 408.
J. C., juge, 47, 167, 192.
J.-C., premier-né de toutes les créatures, 64, 75, 150, 232. II 85, 123.
J.-C., avant Abraham, 214. II, 112, 117.
J.-C., accusé de s'égaler à Dieu, 193.

J.-C., au milieu de la foule à Capernaum, II, 187.
J.-C., partant pour la fête des tabernacles, II, 190.
Jobert (le Doct.), sur la première enfance, II, 156.
Joies de J.-C., II, 242.
Jonas (citation du poëme de), II, 133, 277.
Joseph, le mari de la Vierge, II, 175, etc.
Josèphe (Flave), sur les exorcismes des Juifs, II, 278.
Judas, II, 137, 141, 142, 152, 235, 280.
Jude, 45.
Justice de Dieu, II, 25, 159, etc., 252, etc. 340, 357, etc., 402, etc.
Justification par la foi, II, 260, 342, etc.
Justin, martyr, sur le baptême, 129. — Sur J.-C., premier-né, 188.

Kant, sur les preuves de l'existence de Dieu, II, 7. — Sur l'inconditionnel, 11.
Kinker, sur Kant, II, 11.
Knapp, sur *la dernière heure*, selon saint Jean, 175.
Kuinoel, sur la sainteté du mariage, II, 177.

Lactance, sur le début de l'*Institution chrétienne*. Introd., 19. — Sur la possibilité du devoir, II, 321.
La Harpe, sur le temps, 10.
Lalande, dictionnaire des athées, II, 311.
Laodicéens (épître aux), 263.
Laplace, sur la probabilité d'une cause première, II, 7. — Sur la vitesse de l'attraction, 13.
La Placette, sur les degrés du salut, II, 362.
Lardner, sur la Parole, II, 91. — Humanitaire, 102. — Sur J.-C. avant Abraham, 115.
Launay (de), sur le péché en Adam, II, 147.
Législation, preuve de la liberté, II, 37.
Leibnitz, sur le nombre des mondes, II, 14. — Sur la conformité des perfections de Dieu et de nos facultés, 164. — Sur les degrés du salut 365. — Sur le corps et l'âme, 373. — Sur le rétablissement final, 403. — Sur le progrès, 407.
Léon de Juda, sur l'homme un peu moindre que Dieu, II, 338.
Liberté morale, II, 22, 35, etc., 40, 45, 151, 220, etc., 244, 261.
— de J.-C. 47, 198. II, 60 204, 219, etc., 246, 261, 375.
Livres saints les plus anciens, connus des auteurs sacrés postérieurs, 87, etc.
Locke, unitaire, II, 94.
Lomb (C.), sur la sainteté du mariage, II, 177.
Luc, 77, 86, etc., 272. II, 285.
Lumière (la) fut, 221.
— naturelle, 188.
— (J.-C.), 184, 187, 218, 237, 238. II, 305.
Luther, sur l'auteur de l'épître aux Hébreux, 78. — Son mariage, II, 178. — Sur la cène, 330.

Mal (le), II, 22, 35, 40, 46, 49, 145, etc., 237, 319, 405.
— physique, II, 145, 158, 242, 255, 372.
Mant (l'évêque), sur les degrés du salut, II, 362.
Marc, 86, etc., 271, etc. II, 285.
Maréchal (Sylv.), dictionnaire des athées, II, 311.
Mariage (sainteté du), II, 177.

Mariages mixtes des chrétiens et des païens, 266.
Marie (la Vierge), 95, etc. II, 175, etc., 209.
Marie, la sœur de la Vierge, 175, etc.
Marie, la sœur de Lazare, 205.
Matthieu, 85, etc., 271.
Mauvais (le) riche, II, 167, 381.
Messianité, 88, 103, 104, 107, 115, 121, 135, 146, 164, 166, 273, 279.
Méthode de l'ancienne christologie, 27.
Michaelis, sur le Christ né de femme, 100. — Sur les synoptiques connus de saint Jean, 280.
Michée (oracle de), sur la nativité, 21.
Milton, unitaire, II, 93.
Miracles de J.-C., II, 136.
— — (récits des), 107. II, 214.
Moehler (J.-A.), sur le Démiourgos, II, 79. — Sur la Parole, âme de J.-C., 89.
Moïse, Introd., 35—26, 41, 121. II, 136.
Montaigne, sur la notion de la perfection, II, 16.
Montesquieu, sur la sociabilité, II, 42.
Morale (christologie, question de). Introd., 15, 20.
— de J.-C., absolue, II, 165.
Mort (définition de la), II, 270, etc.
— parfaite de J.-C., II, 316.
Mosheim, sur le baptême, 132.
Moyens de l'accomplissement de la Rédemption, II, 232, etc., 244, 261.
Munier (le Prof.), sur la conciliation des églises, 289.
Musculus, sur Jésus *déclaré* Fils de Dieu, 53.
Mystère, II, 24, etc., 36, 46, 253.
— de la christologie, II, 131, etc.
Nathanael, 137, 266, 311.
Nativité, 95, etc., 208.
Nature de l'homme, II, 33, etc., 145, 195, 229, 242, 346, 389.
Néander, sur le didragme, 123.
— Sur le baptême, 130. — Sur la maternité de Marie, II, 178. — Sur le baptême de J.-C., 210, 214. — Sur l'impeccabilité de J.-C., 221. — Sur Jonas, 277. — Sur la perfection morale, 320. — Sur l'Ascension, 396.
Nécessité de la foi, II, 352.
Newton, 7. — unitaire, II, 93.
Nicéenne (christologie), II, 3, 51, etc., 121, 326, 333. — Son origine, 69, etc.
Nicolas (le Prof.), sur la Parole, 220.
Nombre des astres, II, 14.
— de la Bête, 143.
Notion du bien, II, 316, 328.
— juive du Messie, 90, etc.,
Nouveau Testament, 15, 25, etc.

Occasionnalité dans la révélation, 3, 83. II, 34.
Offense (l') infinie, II, 254.
Oint (l') de Dieu, 105.
Olshausen, sur les anges montant et descendant, II, 267.
Omar (mot d'), 7.
Omniscience, II, 21, 267.
Ontologie, II, 2, 389.
Oraison dominicale (les deux dernières demandes de l'), II, 167.
Ordre de discussion de la christologie. Introd., 17, 21.
— des livres du N. T., 30.
— des Epîtres de saint Paul, 41.
Origène, sur la subordination, 201. — Sur la subjectivité du jugement dernier, II, 295.

Paix (la). Introd., 3, 4, 11.
Palm (van der), sur l'homme un peu moindre que Dieu, II, 338.

Panthéisme, II, 19, etc.
Pantœnus (exemplaire de saint Matthieu, trouvé par), 282.
Pascal, sur l'ordre de la pensée. Introd., 19. — Sur l'instinct religieux, II, 8. — Sur J.-C., homme parfait, 312. — Sur le monde sans J.-C., 320. — Les Provinciales, 329. — Sur le progrès, 336. — Sur la Résurrection, 379.
Passible (sens du mot), 169. II, 232.
Paraboles, II. 226, 276. — Le Mauvais riche, 161, 381. — Les Esprits immondes, 286.— Les marcs et les talents, 363.
Pardon de Dieu, 110. II, 259, etc., 339, etc.
Parenthèse de la prière sacerdotale, 240.
Parfum de Marie, 205.
Parole (la), 151, 220, etc., 229, etc. II, 70, 112.
— faite chair, 217. II, 131.
— âme de J.-C , II, 89, etc.
Papin (Isaac), sur les limites de la révélation, 2.
Pâque (Christ, notre), II, 249.
Patripassiens, 28. II, 4.
Paul, 33, etc., 163. — Résiste à Pierre, 39, 162. — Sur les démons, II, 285. — Sur la foi et les œuvres, 343. etc.— Sur la résurrection de J.-C., 389. — Se tait sur l'Ascension, 395.
Pavement du didragme, 122.
Péché originel, II, 147.
Perret-Gentil (le Prof.), sur les vues d'Ésaïe dans les temps du Messie, 19. — Sur l'homme un peu moindre que Dieu, II, 338.
Perfections de Dieu, II, 15, etc
Philon, sur la Parole, 225, II 70, 72.
Philosophie (christologie, question de). Introd., 15, 20.
Petit nombre des élus, II, 335, 404
Pierre, 39, 153, etc., 162, 163, 269, etc. II, 234, 235, 280, 301.
Plaisir de Dieu en J.-C , 116, 117, 214.
Platon, sur la ressemblance de Dieu dans l'homme, 55. — Sur la parole, II, 71. — Sur la mort de Socrate, 228.
Plénitude de la divinité, 69, 70, 94. II, 271.
Pline, sur la résurrection, II, 377.
Possibilité du devoir, II, 160, etc. 321, 337.
Prédestination, II, 21, 357.
Préexistence de J.-C., 61, etc., 211, etc., 243. II, 85, 112, etc., 131, etc.
Preuves internes de l'authenticité de saint Jean, 181.
Prières de J.-C., II, 59, 203.
Priestley, humanitaire, sa vie et sa mort, 102, 103.— Sur J.-C. avant Abraham, 115.
Principes des sciences. Introd., 17.
Profession de foi de saint Pierre, 277.
Probabilité d'une cause première, II, 7.
Progrès (le), II, 34, 170.— Deux sortes de..., 201, 336.
Proverbes dans l'Evangile, II, 275.
Providence, 14. II, 27, 31.
Psaume CX, 20.
Puséisme, 19.

Raison et Révélation. Introd., 18—8, etc.
Recommandation à saint Jean de Marie, II, 183, 192.
Rédemption contingente dans ses moyens d'exécution, 51. II. 204, 232, 244. etc., 261.
— individuelle, II, 259, 335, etc., 355, etc.
Remords, preuve de la liberté, II, 38.

Résurrection salutaire de J.-C., 51, 56, 155, 168. II, 251, 369, etc.
— attribuée à Dieu, 53, 81, 166, etc.
— instantanée, II, 378, etc.
— récits de la, II, 387.
— selon les juifs, 160. II, 275, 380.
Rétablissement final, 73. II, 401, etc.
Reuss (le Prof. Ed.), sur le sens du nom de Premier-né, 63. — Sur l'auteur de l'Epître aux Hébreux, 78. — Sur le titre de Fils de l'homme, 91.— Sur Dieu seul bon, 113. — Sur le baptême, 132. — Sur le Saint-Esprit, 134. — Sur l'Apocalypse, 143. — Sur l'Évangile prêché aux morts, 151, — Sur la dernière heure, 175. — Sur le commencement, 233.— Sur l'accord de saint Paul et de saint Jean, 255. — Sur l'expiation, II, 250. — Sur les anges montant et descendant, 267.
Révélation, 1, etc. — Selon les évangiles, saint Paul et saint Pierre, 4.—Selon les unitaires, II, 91. — Selon les sociniens, 104, etc. — Sa puissance, 121. — Ses limites, 282, etc.
Réville (le Past. A.), sur le nombre de la Bête, 143.
Rousseau (J.-J.), sur les Écritures, II, 121.— Sur le bonheur, 375.

Sacrifice de J.-C., 50, etc., 80, 155, 168, 203, etc. II, 246, etc., 262.
Sacrifices du culte Mosaïque, II, 248.
Sagesse (la) personnifiée, II, 223.
Sapience (le livre de la), sur la Sagesse, II, 225.
Salut (degrés du), II, 355, etc.
Schéol (le), 160. II, 381.
Schleusner, sur le sens du mot *chef*, 72. — Du mot *passible*, 169.
Scholten (W.), sur le titre de Fils de l'homme, 91.
Schott, sur le Christ né de femme, 100.
Science de J.-C., 123, 125, etc. II, 61, 137, 140, 265, etc.
— religieuse. Intr. 29, etc.
Second (le) Adam, 103.
Seconde naissance, II, 258.
Secret (le) en religion, II, 74.
Seleucides (guerre des) contre les Juifs. Introd., 6.
Sein (le) du Père, 230, 234. II, 272.
Semblables (nos), II, 41.
Sens moral, II, 15.
Serpent d'airain, 203.
Servet, sur la plénitude de la divinité, 70.
Siméon (prière de), 93. II, 208.
Slichting, sur l'Ascension préalable, II, 109.
Socin (les), II, 97. — Sur l'humanité et l'adoration de J.-C., 108.
Socinienne (christologie), II, 3, 98, etc., 123, 326, 333.
Socrate (mort de), II, 228.
Sœurs de J.-C., 100. II, 175, etc.
Solidarité (loi de), II, 43, 153, 162, 238, 241, etc.
Souffrance (la), contraire à la volonté de Dieu, II, 243.
Souffrances de J.-C., II, 243.
Souveraineté de Dieu, 67, 69, 81, 108, etc., 139, 148, 194, etc. II, 54, 86.
— de J.-C., 66, 72, 82. 150, 155, 167, 194, etc., II, 87, 106. 377.
Stael (Mme de), sur l'empire des croyances religieuses. Introd.,

36. — Sur le progrès, II, 336.
Strauss, vie de J.-C. Introd., 41.
Subordination (doctrine de la), 61, etc., 82, 108, etc., 148, 195, etc. II, 86.

Tâche de la vie toujours possible, 160, etc. II, 335, 363.
Temple (le) reconstruit en trois jours, 206.
— (du) la destruction, 293, etc.
Temps, II, 3, etc., 43, 407.
Tentations de J.-C., 80, 114, 116. II, 63, 199, 219, etc.
Tentation au désert, allégorie, 224.
Tertullien, sur la Virginité, 98. — Sur l'éternité du Fils, 202. — Sur : *moi et le Père un*, 208.
Textes douteux, 76, 168, 218. II, 165, 395.
Théocratie en Israël. Introd., 13.
Tillemont, sur l'hérésie du pape Libère, II, 82. — Sur la Parole, âme de J.-C., 89.
Tischendorf, sur l'Église acquise par le sang, 169.
Tolérance. Introd., 32.
Traités pour le temps actuel, II, 53.
Transfiguration, 114, etc.
Trinitaire (christologie), 65. II, 3, 51, etc., 121, 326, 333.
Trois témoins (les) dans le ciel, 218.
Turner (W.), vie de Priestley, II, 103.

Ullmann, sur la Parole, âme de J.-C., II, 89. — Sur le développement spirituel de J.-C., 195. — Sur l'impeccabilité de J.-C., 221. — Sur la perfection morale, 313. — Sur la perfection de J.-C., 320. — Sur le progrès, 336.
Union de Dieu et de J.-C., 208, etc. II, 134.
— et des créatures, II, 55.
Unitaire (christologie), II, 3, 81, etc., 91, 123, 326, 333.
Universalisme, II, 300, 309.
— de saint Paul, 38, 79, 162, 269. II, 301.
— de saint Jean, 174, etc.

Vauvenargues, sur le désespoir, II, 319.
Villiers, sur Kant, II, 11.
Vincent (Sam.), sur le mystère, II, 132.
Vinet, sur le corps futur, II, 373.
Virginité de Marie, 95, etc.
Vitesse de la lumière, II, 12.
— de l'attraction, II. 13.
Vrai Dieu (le seul), 219, 240.

Wissowatius, sur l'ascension préalable, II, 109.
Witsius, sur le baptême, 129.
Wilson (J.), sur les concessions des trinitaires, II. 65.

Xénophon, sur la mort de Socrate, II, 228.

Zacharie, symbolique. Intr., 42.
Zacharie (cantique de), 98.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

7543 039

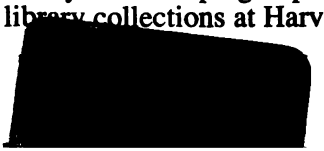
Saint-Denis. — Typographie de Drouard.

ACME
BOOKBINDING CO., INC.
OCT 2 7 1985
100 CAMBRIDGE STREET
CHARLESTOWN, MASS.

3 2044 069 609 949

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.